



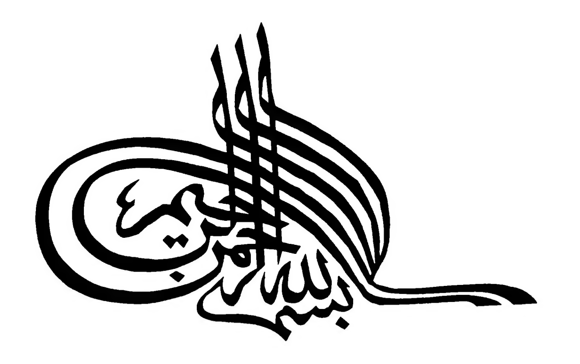
أصول الإعتقاد

(مقرر المستوى الثاني من مساق تعزيز اليقين
ضمن برنامج صناعة المحاور)

إعداد: مركز صناعة المحاور

أصول الاعتقاد

(المستوى الثاني)


بسم الله الرحمن الرحيم

أصول الاعتقاد

(المستوى الثاني)

إعداد

مركز صناعة المحاور



أصول الاعتقاد

(المستوى الثاني)

مركز صناعة المحاور

حقوق الطبع والنشر محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٤١هـ/٢٠٢٠م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

المـوزع المـعتمد:

+966 5 55 744 843

المملكة العربية السعودية – الدمام

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مقدمة المستوى الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، **أما بعد:**

فهذه مقدمة للمستوى الثاني من برنامج تعزيز اليقين ضمن الحزمة التعليمية لصناعة المحاور، وهذا المستوى يدعم المستوى الأول، ويدور في فلكه، وإن كان يعالج القضايا العقدية بصورةٍ أخصَّ، كما أنه يهدف إلى تعزيز الأدلة العقلية المتعلقة بأصول الاعتقاد، وتنقيحها عن بعض الشوائب التي لحقتها من بعض الطوائف والتيارات الإسلامية.

فهذا المستوى يتناول مواضيعَ متعلقةً بتوحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، ويتناول مسائلَ متعلقةً باليوم الآخر، معتنياً ببيان الأدلة العقلية الموافقة للشريعة، والمنبثقة من إطارها ونورها، وليست الأدلةَ العقلية المعارضة للشريعة، أو التي تؤدي إلى نفي بعض أجزائها ومكوناتها؛ ولأجل ذلك فإن هذا المستوى أيضاً يتحدث عن سمات الأدلة العقلية النقلية في الشريعة الإسلامية، وفي القرآن الكريم على وجه الخصوص.

نسأل الله تعالى للقُرّاء الاستفادة والنفع والبركة.

إدارة مركز صناعة المحاور

ملاحظات هامة حول الكتاب:

١ ـ في نهاية كل مادة نماذجُ أسئلةٍ وتدريبات عامة.

٢ ـ الملخصات والتشجيرات الموجودة لا تغني عن قراءة ومتابعة المقررات.

٣ ـ الكلمات الملونة باللون ██████ هي كلمات لها شرح في معجم المصطلحات في نهاية الكتاب.

المستوى الثاني

أُصـــولُ الاعـتِـقـــاد

المادة الأولى: الأدلة العقلية النقلية

أهداف المستوى الثاني

١ ـ أن يدرك الدارس غنى الشرع بالأدلة العقلية.

٢ ـ أن يطلَّع الدارس على بعض الأدلة العقلية الواردة في الكتاب والسُّنَّة، وطريقة بنائها وأحكامها.

٣ ـ أن يعرف الدارس خصائص الأدلة العقلية الواردة في الكتاب والسُّنَّة، وما يميِّزها عن غيرها.

٤ ـ أن يفهم الدارس أهم مسالك الاستدلال العقلي والنقلي الوارد في الكتاب والسُّنَّة.

مكونات المستوى الثاني

يتكون المستوى الثاني من مادة واحدة تحتوي على **مقررين، هما**:

مقررٌ أساسي: وهو مختصر الأدلة العقلية النقلية للدكتور سعود العريفي.

مقررٌ إثرائي: وهو مختصر الاستدلال العقدي للأستاذ عبد الله العجيري.

المقرر الأول

مهذب كتاب الأدلة العقلية النقلية

غنى النقل بالأدلة العقلية

تضمُّن الكتاب والسُّنَّة لدلائل الأصول العقلية هو من مقتضى كمال الدين وتمام النعمة، المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة: ٣]، وهذا ما أودُّ التأكيد عليه في هذا الفصل، من خلال بيان بعض الأدلة القرآنية المنبِّهة على هذا المعنى، ومن خلال ما ذكره بعض العلماء، من غنى نصوص الوحي بالدلائل البرهانية الكافية في إثبات سائر أصول الاعتقاد؛ بل ومن خلال اعتراف أصحاب المناهج الكلامية بذلك، مع كونهم من المخالفين لمنهج السلف في الاكتفاء بالكتاب والسُّنَّة مصدراً لتلقِّي العقائد، هذا مع أن غنى النقل بالأدلة العقلية مسألة ثابتة بنفسها، لا تحتاج إلى شهادة وإثبات، ومن أراد الوقوف على ذلك فما عليه إلا مراجعة كتاب الله العزيز، وتدبّر ما حوى من أنواع الهداية وعجائب البراهين، وقد جمعت في هذا البحث جملة صالحة منها، أسأل الله تعالى أن ينفع بها.

المبحث الأول

(دلالة القرآن على اشتمال النقل على الأدلة العقلية)

إن من يستعرض القرآن يجد التأكيد على هذا يتردَّد كثيراً، إما في منطوق الآيات، وإما في مفهومها ولازم معناها، وفيما يلي بعض أنواع الأدلة القرآنية على هذا المطلب، ووجه دلالتها:

١ ـ التصريح بأن الله تعالى أرسل رسله بالبينات والهدى

كقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥][1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، ونحوها من الآيات، التي تدل دلالة مطابقة، أو تضمُّنٍ، على أن القرآن والرسول؛ كسائر الكتب والرسل، لا بد أن يكونَا قد بيَّنَا الأدلة العقلية اليقينية على سائر أصول الدين، أتمَّ بيانٍ وأكملَه؛ إذ لا يكون الهدى والفرقان إلا ببيان ذلك، والبينات ـ كما تقدم ـ جمع بينة، وهي الآية الواضحة، وهذا المعنى شامل لجميع الأدلة.

يقول ابن تيمية: «والرسول ـ صلوات الله عليه ـ قد أُرسل بالبينات والهدى، بيّن الأحكام الخبرية والطلبية، وأدلتها الدالة عليها، بيّن المسائل والوسائل، بيَّن الدين: ما يقال، وما يعمل، وبيَّن أصوله التي بها يُعلم أنه دين

---

(١) وانظر الآية: ١٥٩.

حق، وهذا المعنى قد ذكره الله في غير موضع، وبيَّن أنه ﴿أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [الصف: ٩]. . ، والهدى هو هدى الخلق إلى الحق، وتعريفهم ذلك، وإرشادهم إليه، وهذا لا يكون إلا بذكر الأدلة والآيات الدالة على أن هذا هدى، وإلا فمجرد خبر لم يعلم أنه حق، ولم يقم دليل على أنه حق، ليس بهدى»[1]

وقد قال الله تعالى لنبيه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: ٨٩]، وأولى الأشياء بالبيان: دلائل الإيمان، وإذا كان الله تعالى قد بيَّن في كتابه كثيراً من دقائق الأحكام، والحلال والحرام؛ كأحكام الطلاق والمواريث والحج وغيرها، فكيف يقصُر كتابه عن بيان أهم من ذلك كله، ألا وهو دلائل الأصول، التي بها يكون تأسيس اليقين في القلوب، وتثبيت الإيمان في النفوس؟! ومن القواعد الشرعية المقررة: أن الشيء كلما كان الناس إلى معرفته أحوج، فإن الله تعالى يوسّع عليهم دلائل معرفته بقدر ما يسد هذه الحاجة ويزيد[2].

ويقول الله تعالى لنبيه أيضاً: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [النحل: ٦٤]، ومعلوم أن بيان الحق في مواضع الخلاف، لا يكون إلا بذكر الدلائل القاطعة والبراهين اليقينية.

٢ ـ التصريح بتضمُّن نصوص الوحي براهينَ العقائد:

كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى ۗ﴾ [الأنبياء: ٢٤]، وذلك أن الرسول ﷺ أُمر أن يبين أن برهانه مضمَّنٌ في هذا الذكر، الذي هو القرآن.

قال ابن الوزير[3] رحمه الله: «هذه الآية دالة على أن كتب الله لا تخلو من

(١) النبوات (ص٢٢٧، ٢٢٨).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ١٢٩).

(٣) هو: محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، المعروف بابن الوزير اليماني، من الزيدية الذين نصروا =

البراهين المحتاج إليها في أمر الدين»[1]

ونحو هذه الآية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٤﴾ [الأحقاف: ٤].

وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ۝٣٣﴾ [الفرقان: ٣٣]، قال ابن جُريج[2]: «﴿بِٱلْحَقِّ﴾ الكتاب، بما تردّ به ما جاؤوا به من الأمثال»[3]

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «أخبر سبحانه أن الكفار لا يأتونه بقياس عقلي لباطلهم، إلا جاءه الله بالحق، وجاءه من البيان والدليل وضرب المثل، بما هو أحسن تفسيراً وكشفاً وإيضاحاً للحق من قياسهم»[4] وذكر أن التفسير في قوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ۝٣٣﴾ يعمُّ التصوير، ويعمُّ التحقيق بالدليل[5]؛ أي: أنه يشمل شرح المعاني، كما يشمل بيان حقها من باطلها بالدليل.

وكما في الآيات التي تذكر امتلاء القرآن بالأمثال، وخصوصاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا ۝٥٤﴾ [الكهف: ٥٤]، فإن ذكر الجدل هنا ينبِّه على أن الأمثال براهين وحجج، تفيد إحقاق الحق وإبطال الباطل[6]

وسيأتي ذكر الأمثال ـ إن شاء الله ـ ضمن مسالك الاستدلال العقلي.

= السُّنَّة ومنهج السلف، وله في ذلك مصنفات، توفي سنة ٨٤٠هـ. انظر: البدر الطالع، للشوكاني (٢/ ٨١ ـ ٩٣).

(١) إيثار الحق على الخلق (ص١١، ١٠٤).

(٢) هو: أبو خالد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الرومي الأموي، مولاهم، الإمام الحافظ، فقيه الحرم، صاحب التصانيف، كان من أوعية العلم، توفي سنة ١٥٠هـ. انظر: تذكرة الحفاظ، للذهبي (١/ ١٦٩ ـ ١٧١).

(٣) رواه عنه ابن جرير بسنده، انظر: جامع البيان (١٩/ ١١).

(٤) مجموع الفتاوى (٤/ ١٠٦)، وانظر: (١٢/ ٨١).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (١٤/ ٦٧ و٤/ ١١٦).

(٦) انظر: مجموع الفتاوى (١٤/ ٦٦).

٣ ـ إيجاب تبليغ الرسالة وبيان الدين:

كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٣٥﴾﴾ [النحل: ٣٥]، ونحوهما من الآيات، ومعلوم أن بلاغ الدين لا يكون مبيناً إلا إذا كان مقروناً بذكر أدلته اليقينية، الكافية الشافية، المغنية عما سواها، فلا بد أن يكون البلاغ للدلائل كالبلاغ للمسائل.

ويشير إلى هذا الشيخ الإسلام بقوله: «والمسائل والدلائل التي تستحق أن تكون أصولاً للدين، لا يجوز أن يقال: لم ينقل عن النبي ﷺ فيها كلام، فإن هذا متناقض، والقول به يعني أحد **أمرين**:

الأول: أن الرسول ﷺ لم يبلغ أهم أمور الدين، وهي أصوله.

الثاني: **أنه بيّنها فلم تنقلها الأمة.**

وكلا الأمرين باطل، وهو من أعظم مطاعن المنافقين في الدين، ومن يقول هذا لا يخلو من **ثلاثة أحوال**:

الأول: أن يكون جاهلاً بحقائق ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام، فيترتب على هذا جهله بأصول الدين وفروعه، ودلائله ومسائله.

الثاني: أن يكون جاهلاً بما يعقله الناس بقلوبهم، فيُدخِل في الحقائق المعقولة ما يسميه هو وأشكاله عقليات.

الثالث: أن يكون جاهلاً بكلا الأمرين، فيظن من أصول الدين ما ليس منها، من المسائل والوسائل، ويظن عدم بيان الرسول ﷺ لما ينبغي أن يعتقد في ذلك»(١)

والرسول ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ هو أعلم الخلق بأمور الدين، أصوله وفروعه، مسائله ودلائله، كما أنه أَرغبَ الخلقَ في التعريف بها وبيانها والدعوة إليها، كما أنه أقدرهم على ذلك، فهو فوق كل أحد من الخلق في

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٩٤، ٢٩٥)، بتصرف.

العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود، وغير الرسول لا يخلو: إما أن يكون في علمه بأمور الدين نقص أو فساد، وإما ألا يكون له إرادة في بيان ما علمه من ذلك، فلا يبينه: إما لرغبة أو لرهبة، وإما لغرض آخر، وإما أن يكون بيانه لها ناقصاً، فليس بيانه البيان عما عرفه الجنان[1]

ويقول أبو الحسن الأشعري رحمه الله مبيناً لزوم بيان الأدلة العقلية المغنية عن طريق أهل الكلام لتحقيق البلاغ المبين: «لو كنا نحتاج مع ما كان منه عليه السلام في معرفة ما دعانا إليه، إلى ما رتّبه أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلّغاً؛ إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم يبيِّن لنا، من هذه الطرق التي ذكروها»[2]

ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية نقلاً عن الخطابي قولاً يؤكد ما قاله الأشعري: «إن الله تعالى لما أراد إكرام من هداه لمعرفته بعث رسوله محمداً ﷺ بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وقال له: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقال ﷺ في «خطبة الوداع»، وفي مقامات شتى، وبحضرته عامة الصحابة: **«ألا هل بلغت؟»**[3]، وكان الذي أنزل عليه من الوحي وأمر بتبليغه هو كمال الدين وتمامه، لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة: ٣]، فلم يترك ﷺ شيئاً من أمور الدين: قواعده وأصوله، وشرائعه وفصوله، إلا بينه وبلّغه، على كماله وتمامه، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه؛ إذ لا خلاف بين فِرَق الأمة، أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال.

ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبداً في كل وقت وزمان، ولو أُخِّر عنه البيان، لكان التكليف واقعاً بما لا سبيل للناس

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٣/١٣٨)، ودرء تعارض العقل والنقل له (٥/ ٣٧١) وما بعدها.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر (ص٢٠١)، وقد نقله ابن تيمية في الدرء وعلق عليه، انظر: (٧/ ٢١٦).

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى (٢/ ٦١٩، ٦٢٠)، حديث (١٦٥٢).

إليه، وذلك فاسد غير جائز»[1]

ومما يمكن عدُّه من هذا النوع قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، وذلك من جهة التطابق بين الدلالة البرهانية القرآنية، والبرهانية العيانية، حيث يتصادق موجب الشرع المنقول، والنظر المعقول[2]

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٩٧)، وقد أسنده إلى «الغنية عن الكلام وأهله»، للخطابي، وهو كتاب ألفه الخطابي لبيان أن دين المسلمين في غنية عن الابتداع في دلائل الأصول ومسائلها. وأورد النص السيوطي في صون المنطق (ص٩٥).

(٢) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية، لابن تيمية (١/ ٣٠١).

المبحث الثاني

(شهادة العلماء بغنى النقل بالدلائل العقلية)

مع ما تقدم من أنواع الأدلة القرآنية، على غنى النقل بالدلائل العقلية، يمكن أن يُضمّ دليل آخر مستقل الدلالة، يؤخذ من مجموع الأدلة والبراهين العقلية المحتج بها في الكتاب والسُّنَّة على أبواب الاعتقاد، فإنه دليل قطعي على غنى النقل بالأدلة العقلية، وكفايته في هذا المجال، وطريق الوقوف على هذا الدليل: هو استقراء نصوص الكتاب والسُّنَّة، والنظر في دلالاتها العقلية.

وقد شهد كافة العلماء ممن له نظر واشتغال بالكتاب والسُّنَّة بذلك، حتى من كان منهم مخالفاً لمنهج السلف.

ولشهادة العلماء الراسخين اعتبار في الميزان الشرعي، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨] وقد نبَّهنا القرآنُ إلى شهادة الذين أوتوا العلم بكمال هداية القرآن وأنه الحق، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝٦﴾ [سبأ: ٦].

كما أن لشهادة المخالف واعترافه بالحق وزنَها وأهميتها، ولذلك نبَّه إليها القرآن في مواضع، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ۝٩٤﴾ [يونس: ٩٤].

وسأورد هنا ـ بحول الله وقوته ـ بعض أقوال العلماء، في غنى نصوص الوحي بالدلائل العقلية اليقينية، الكافية في سائر أبواب الاعتقاد، ثم أتبعها

بذكر ما وقفت عليه من اعتراف أصحاب المناهج الكلامية، بأن غاية ما يصلون إليه من البحوث العقلية، قد جاء القرآن بخلاصته وأربى عليه.

* فهذا أبو الحسن الأشعري ـ رحمه الله تعالى ـ يؤلف رسالة يوصي فيها أهل الثغر[1] بالتمسك بالسُّنَّة وطريقة السلف في الاعتقاد، ويطيل النفَس فيها وهو يوصي بسلوك طريق القرآن في الاستدلال على العقائد، وأنها الطريقة المثلى والمنهج الأكمل، وفيها السلامة من الآفات التي تعتري طرائق أهل البدع، ومن كلامه في هذه الرسالة قوله:

«إن فيهما ـ يعني الكتاب والسُّنَّة ـ الشفاء من كل أمر مشكل، والبرءَ من كل داء معضل، وإن في حراستهما من الباطل على ما تقدم ذكرنا له، آية لمن نصح نفسه، ودلالة لمن كان الحق قصده، وفيما ذكرنا دلالة على صحة ما استندوا إلى الاستدلال[2]، وقوة لما عرفوا الحق منه ـ يعني السلف ـ، فإذا كان ذلك على ما وصفنا، فقد علمتم بهت أهل البدع لهم، في نسبتهم إلى التقليد، وسوء اختيارهم في المفارقة لهم، والعدول عما كانوا عليه معهم، وبالله التوفيق»[3]

* ويقول أبو سليمان الخطابي في كتابه: الغنية عن الكلام وأهله ـ كما نقل عنه قوام السُّنَّة وغيره ـ: «واعلم أن الأئمة الماضين، والسلف المتقدمين، لم يتركوا هذا النمط من الكلام، وهذا النوع من النظر عجزاً عنه، ولا انقطاعاً دونه، وقد كانوا ذوي عقول وافرة وأفهام ثاقبة، وقد كان وقع في زمانهم هذه الشبه والآراء، وهذه النحل والأهواء، وإنما تركوا هذه الطريقة وأعرضوا عنها لما تخوفوه من فتنتها، وحذِروه من سوء مغبتها، وقد كانوا على بينة من أمرهم، وعلى بصيرة من دينهم، لما هداهم الله من توفيقه، وشرح به صدورهم من نور حكمته ومعرفته، ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب

---

(١) كل موضع قريب من أرض العدو يسمّى ثغراً، والمراد هنا: مدينة «باب الأبواب» على بحر الخزر. انظر: معجم البلدان، لياقوت (١/٣٠٣، ٢/٧٩).

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب: ما استندوا إليه من الاستدلال.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (ص٢٠٣، ٢٠٤).

وحكمته، وتوقيف السُّنَّة وبيانها، غناءً ومندوحة عما سواهما، وأن الحجة قد وقعت بهما، والعلة أزيحت بمكانهما»[1]

وهذا الذي نبه إليه الخطابي من أن السلف لم يكونوا عاجزين عن الخوض في العقليات، وأنهم إنما أعرضوا عن الابتداع فيها، واكتفوا بما هداهم إليه الوحي منها، واستغنوا بالقرآن عن غيره في هذا المجال، قد أكد عليه الغزالي فيما بعد.

* فقد أجاب أبو حامد في كتابه: «**إلجام العوام عن علم الكلام**» من يقول: إن الصحابة ﷺ إنما أمسكوا عن الخوض في العقليات لقلة الحاجة إلى ذلك في عصرهم، حيث إن البدع إنما نبعت بعدهم، من وجهين، الثاني منهما هو الذي عليه المعول، دون الوجه الأول:

والأول هو: أن الصحابة لم يقتصروا في بعض الفرعيات كالفرائض على الواقع؛ بل فرضوا فيه افتراضات كثيرة، لما علموا أن لا ضرر فيه، ولا معول على هذا الوجه فيما يظهر؛ لأنه لم يذكر شواهد نقلية على هذه الدعوى، والمعروف عن الصحابة كراهتهم الفتوى في المسائل المفترضة[2]

وأما الوجه الثاني فهو: «أنهم كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد ﷺ، وإلى إثبات البعث مع منكريه، ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن، فمن أقنعه ذلك قبلوه، ومن لم يقنع قتلوه، وعدلوا إلى السيف والسنان، بعد إنشاء أدلة القرآن، وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية، وترتيب المقدمات، وتحرير طريق المجادلة، وتذليل طرقها ومناهجها، كل ذلك لعلمهم بأن ذلك مثار الفتن، ومنبع التشويش، ومن لا يقنعه أدلة القرآن، لا يقنعه إلا السيف والسنان، فما بعد بيان الله بيان»[3]

---

(١) الحجة في بيان المحجة، للأصبهاني (١/ ٣٧٣)، ودرء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٧/ ٢٨٦)، وصون المنطق، للسيوطي (ص٩٣، ٩٤).

(٢) انظر: الفتوى في الإسلام، للقاسمي (ص١٣٤).

(٣) إلجام العوام عن علم الكلام (ص٨٢، ٨٣).

ويقول أبو حامد: «ينبغي للخلق أن يعرفوا جلال الله وعظمته بقوله الصادق المعجز، لا بقول المتكلمين: إن الأعراض حادثة، وإن الجواهر لا تخلو من الأعراض الحادثة، فهي حادثة، ثم الحادث يفتقر إلى محدث، فإن تلك التقسيمات والمقدمات الرسمية تشوش قلوب المؤمنين، لا سيما وهي صادرة من غير ملي بالدين، ولا مضطلع بحمل شريعة سيد المرسلين والأولين والآخرين صلى الله عليه وعلى آله أجمعين، والدلالاتُ الشرعية الصادرة عن الله اللطيف الخبير، وعن رسوله البشير النذير، تُقنِع وتسكّن النفوس، وتغرس في القلوب الاعتقادات الصحيحة الجازمة، ولقد بعد عن التوفيق من سلك طريقة المتكلمين، وأعرض عن كتاب رب العالمين»[1].

* ويقول القاضي عياض أثناء كلامه عن وجوه إعجاز القرآن:

«فجمع فيه من بيان علم الشرائع، والتنبيه على طرق الحجاج العقليات، والرد على فرق الأمم، ببراهين قوية، وأدلة بينة، سهلة الألفاظ، موجزة المقاصد، رام المتحذلقون بعدُ أن ينصبوا أدلة مثلها، فلم يقدروا عليها»[2].

* ويقول ابن الوزير اليماني ـ وهو من المهتمين ببيان أدلة القرآن العقلية وغنائها عن الأدلة البدعية، ومؤلفاته زاخرة بترديد هذ المسألة[3] ـ:

أصولُ ديني كتاب اللَّهِ لا العرضُ ... وليس لي في أصولٍ غيره غرضُ

ثم علق على هذا البيت بقوله:

«وأردت بهذا البيت **معنيين**: **أحدهما**: أن القرآن معجز، وكل معجز لا يقدر عليه أحد من البشر فإنه يعلم بدليل العقل أنه من عند الله تعالى...»[4].

ثم يقول:

---

(١) إلجام العوام (ص٧٨، ٧٩). وأبو حامد هنا إنما يخاطب العوامّ لا غير.

(٢) الشفا (١/ ٣٩٠، ٣٩١).

(٣) انظر: مثلاً كتابه: إيثار الحق على الخلق (ص١٠٣) وما بعدها، حيث أطال الكلام في تقرير تضمن القرآن لدلائل الأصول. وكتابه: العواصم من القواصم (٣/ ٤٣٨) وما بعدها، حيث أورد كلام بعض العلماء في تقرير ذلك.

(٤) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم (٣/ ٤٢٢ ـ ٤٢٣).

«**الثاني**: النظر في الأدلة التي أمر الله تعالى أن ننظر فيها، أو حثنا على النظر فيها. . . وهذا أمر لا يصلح أن يكون فيه خلاف بين المسلمين البتة، ومن أداه الغلوّ إلى تقبيح الاكتفاء بهذه الأدلة، وجب على جميع المسلمين النكير عليه، والإغلاظ له، وقد ظهر لي أنه قول أئمة الكلام، فضلاً عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وسائر علماء الإسلام»[1].

وقال ابن الوزير أيضاً في موضع آخر وهو يبين دلائل غنى القرآن بأدلة أصول الدين العقلية: «النوع التاسع: إجماع علماء الإسلام من جميع الطوائف على أن القرآن يفيد ما ادعيت من معرفة أدلة التوحيد، من غير ظن ولا تقليد، وكما أن المتكلم ينظر في كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد غيره، فكذلك من نظر في القرآن، يتعلم منه الأدلة من غير تقليد؛ بل القرآن العظيم هو الذي تعلم المتكلمون منه النظر، لكنهم غالوا في النظر»[2].

وما ذكره ابن الوزير ـ رحمه الله تعالى ـ من أن المتكلمين تعلموا النظر من القرآن غير مسلّم، ولو صح هذا لما اختلفنا معهم، ولما ألف ابن الوزير نفسُه كتابَه: «**ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**»، ولعله قصد أنهم استأنسوا بتوجيه القرآن للنظر العقلي، للتجاسر على الخوض في المباحث العقدية بطريق النظر، ومع ذلك فالكثير من المتكلمين لم يعول في خوضه في العقائد على القرآن والسُّنَّة.

* ويقول شارح الطحاوية: «وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية، وجد الصواب منها يعود إلى بعض ما ذُكر في القرآن من الطرق العقلية، بأفصح عبارة وأوجزها، وفي طرق القرآن من تمام البيان والتحقيق ما لا يوجد عندهم مثله»[3].

* ويقول السيوطي: «قال العلماء: قد اشتمل القرآن العظيم على جميع

---

(١) العواصم والقواصم (٣/ ٤٣٦، ٤٣٧).

(٢) ترجيح أساليب القرآن (ص٥١).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي (١/ ٧٦).

أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحرير يبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به، لكن أورده على عادات العرب دون دقائق طرق المتكلمين **لأمرين**:

أحدهما: بسبب ما قاله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٤].

والثاني: أن المائل إلى دقيق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام»[١].

وبعد، فهذه بعض شهادات العلماء على غنى القرآن بالدلائل العقلية الأصولية، ولو أطلقنا لأنفسنا العنان في تتبع كلام أهل العلم في ذلك لطال بنا المقام، وسأختم ذلك بذكر شيء من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في تقرير هذا الأصل، مع أنه أشهر من أن يُنبَّه إليه، فإن أكثر مصنفاتهما إنما يدور حول تقرير كفاية الكتاب والسُّنَّة ومنهج السلف في بيان أمور الدين، مسائل ودلائل، وقد كان شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ أكثر تركيزاً من غيره من العلماء على هذه المسألة، حيث نبه في مصنفاته مراراً وتكراراً إلى النظرة الخاطئة التي ينظر بها كثير من أهل الكلام إلى نصوص الوحي، حيث يحصرون دلالتها في الجانب الخبري السمعي، دون العقلي، ويفرِّعون على ذلك تقديم العقل على النقل.

* ومما قاله رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الباب:

«فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين والمتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبِر، ويجعلون ما يُبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة، فقد غلطوا في ذلك غلطاً عظيماً؛ بل ضلوا ضلالاً مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسُّنَّة إنما هي بطريق الخبر المجرد؛ بل الأمر ما عليه سلف الأمة وأئمتها، أهل العلم والإيمان، من أن الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ بيَّن من الأدلة العقلية التي يُحتاج إليها في العلم بذلك، ما لا يقدِّر

(١) الإتقان في علوم القرآن (٢/ ١٣٥).

أحد من هؤلاء قدرَه، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه»[١]

وقال في موضع آخر: «والكتاب والسُّنَّة يدلان بالإخبار تارة، وبالتنبيه تارة، والإرشاد والبيان للأدلة العقلية تارة، وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات، من الأدلة اليقينية، والمعارف الإلهية، قد جاء به الكتاب والسُّنَّة، مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين»[٢]

ويقول في موضع آخر: «. فإن الكتاب والرسول وإن كان يخبر أحياناً بخبر مجرد، كما يأمر أحياناً بأمر مجرد، فهو يذكر مع إخباره عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله من الدلالة والبيان والهدى والإرشاد، ما يبيِّن الطرق التي يُعلَم بها ثبوت ذلك، وما يهدي القلوب ويدل العقول على معرفة ذلك، ويذكر من الآيات والأمثال المضروبة التي هي مقاييس عقلية وبراهين يقينية، ما لا يمكن أن يذكر أحد من أهل الكلام ما يقاربه، فضلاً عن ذكر ما يماثله أو يفضل عليه، ومن تدبر ذلك رأى أنه لم يذكر أحد طريقاً عقلياً يُعرف به وجود الصانع، أو شيء من أحواله، من أهل الكلام والفلاسفة إلا وقد جاء القرآن بما هو خير منه وأكمل وأنفع وأقوى وأقطع، بتقدير صحة ما يذكره هؤلاء»[٣]

ويقول أيضاً في موضع آخر: «الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كل منهما يستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله، وتوحيده

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/٢٩٦)، وانظر: قريباً من هذا عنده في الفتاوى (٣/ ٣٣١، ٣٣٢)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨).

(٢) منهاج السُّنَّة النبوية (٢/ ١١٠)، وانظر: نحو هذا الكلام في درء تعارض العقل والنقل له (٧/ ٢٨٩)، ومجموعة الرسائل له (٢/ ١٩٥، ١٩٦).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥٢).

وصفاته، وصدق أنبيائه، ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي، والعقليات لا تتضمن السمعي، ثم افترقوا: فمنهم من رجح السمعيات وطعن في العقليات، ومنهم من عكس، وكلا الطائفتين مقصّر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية»[1]

* ومما قاله الإمام ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ في هذا الباب:

«الأدلة السمعية نوعان؛ نوع دل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي، فهو عقلي سمعي، ومن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد والصفات والتوحيد. وإذا تدبرت القرآن رأيت هذا أغلب النوعين عليه، وهذا النوع يمتنع أن يقوم دليل صحيح على معارضته، لاستلزامه مدلوله، وانتقال الذهن فيه من الدليل إلى المدلول ضروري، وهو أصل للنوع الثاني، والدال بمجرد الخبر، فالقدح في النوعين بالعقل ممتنع بالضرورة، أما الأول فلما تقدم، وأما الثاني: فلاستلزام القدح فيه القدحَ في العقل الذي أثبته، وإذا بطل العقل الذي أثبت السمع، بطل ما عارضه من العقليات»[2]

ولابن القيم رَحِمَهُ اللهُ عناية باستخراج الأدلة العقلية من النصوص القرآنية كما هو معروف من كتبه، وخصوصاً «الصواعق المرسلة» و«إعلام الموقعين»، وسيأتي نماذج منها في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

وبعد، فهذا ما اتسع المقام لاستعراضه من شهادات أهل العلم بغنى النصوص النقلية بالأدلة العقلية، وكفايتها في هذا الباب، وأما اعتراف أصحاب المناهج الفلسفية والطرق الكلامية، فقد ذكره عنهم غير واحد من العلماء، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ذكر كلام أبي الخطاب الكَلْوذاني[3] ـ صاحب «التمهيد في أصول الفقه» ـ في تقرير وجوب المعرفة

---

(١) المرجع السابق (٨/ ٢٤).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ٩٠٨، ٩٠٩)، وانظر: كلاماً له بهذا المعنى أبسط من هذا في المرجع نفسه (٢/ ٧٩٣، ٧٩٤).

(٣) هو: محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني، أبو الخطاب البغدادي، الفقيه، أحد أئمة المذهب الحنبلي وأعيانه، توفي سنة ٥١٠هـ. انظر: الذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب (١/ ١١٦ ـ ١١٨).

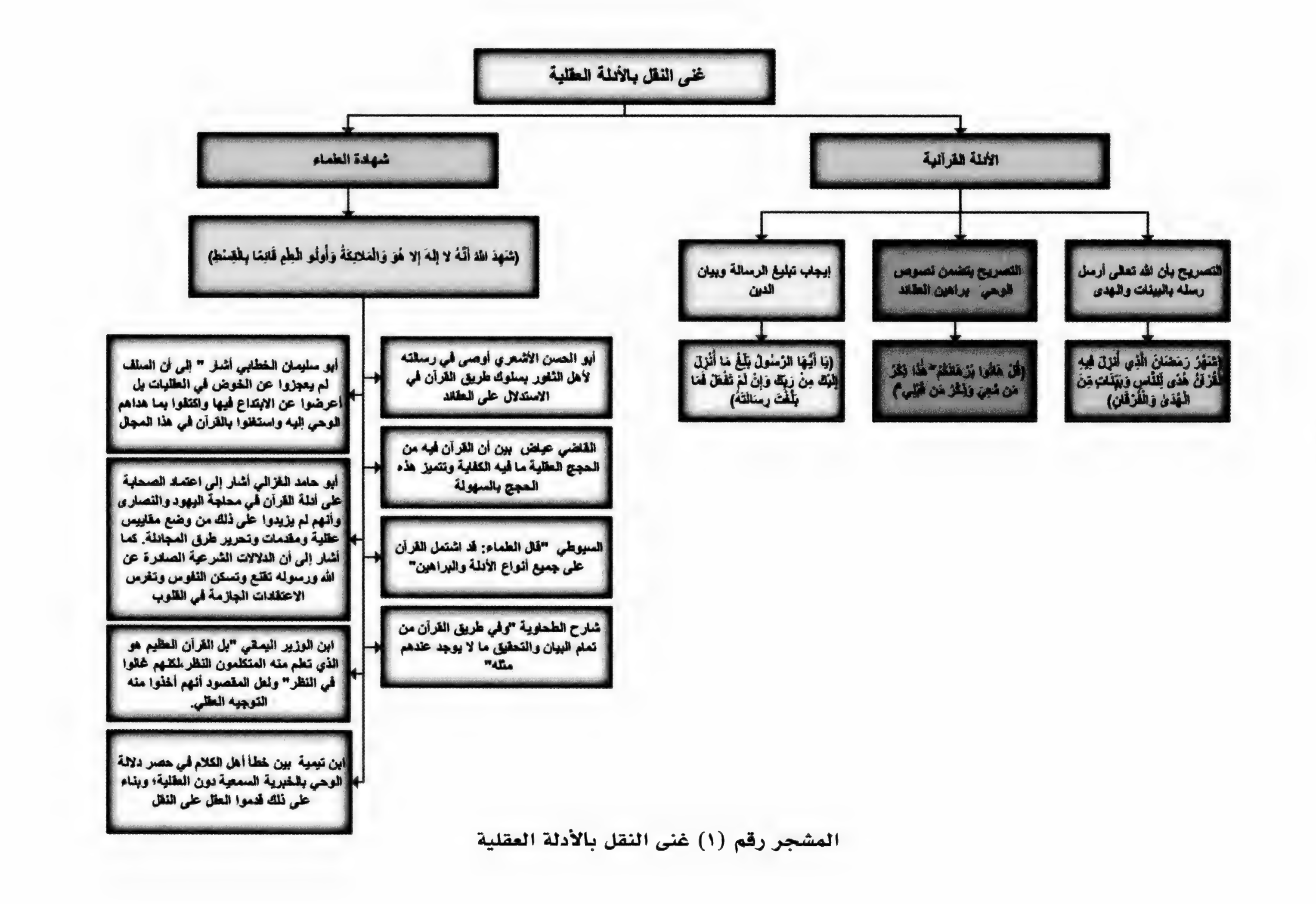
بالعقل، وأنها لا تحصل إلا بذلك، قال: «فهؤلاء الذين يقولون بوجوب المعرفة بالعقل، وأنها لا تحصل إلا بالعقل، ذكروا أن الرسل بيَّنوا الأدلة العقلية التي يستدل بها الناظر، كما نبهوا الغافل ووكدوا الحجة؛ إذ كانوا ليس بدون من يتعلم الحساب والطب والنجوم والفقه من كتب المصنفين، لا تقليداً لهم فيما ذكروه، لكن لأنهم يذكرون من الكلام ما يدله على الأدلة التي يستدل بها بعقله...» إلخ[1]

ويقول شيخ الإسلام في موضع آخر: «جميع الطوائف، حتى أئمة الكلام والفلسفة، معترفون باشتمال ما جاءت به الرسل على الأدلة الدالة على معرفة الله وتصديق رسله»[2]

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٥٩).

(٢) المرجع السابق (٩/ ٥٣).



المشجر رقم (١) غنى النقل بالأدلة العقلية

خصائص الأدلة العقلية النقلية

المبحث الأول

(تأثيرها وارتباطها بالإيمان)

إن من أعظم ما تتميز به البراهين القرآنية عن دلائل المتكلمين والفلاسفة: ارتباطَها الوثيق بالإيمان بالله تعالى، خشية وتعظيماً وإجلالاً، ووصولَها بنفس المستدل إلى الخضوع لمدلولها، والذل والانكسار بين يدي منزلها، فهي تجمع بين العلم باليقين، وتقرير الحق، وبين التأثر به والتفاعل معه والعمل بمقتضاه.

وقد نبَّهَنا القرآن العظيم إلى هذا المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾﴾ [فاطر: ٢٧، ٢٨].

فانظر كيف جاء ذكر الخشية بعد ذكر براهين الربوبية، وكيف حُصرت الخشية فيمن يعقل هذه الدلائل من العلماء العابدين.

وهذا ما لا تجده ولن تجده في المناهج الكلامية والفلسفية وطرقها الاستدلالية، وهذا يعرفه من عانى شيئاً من البحث والنظر في تلك المناهج.

وقد مدح الله تعالى قوماً بأنهم ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨٣﴾ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٨٤﴾﴾ [المائدة: ٨٢ ـ ٨٤].

ومما تتجلى فيه خاصية الارتباط الوثيق بين المعرفة والعمل، في المنهاج القرآني لإقامة البناء العقدي، ما بيّنه الله تعالى لنبيه الكريم، من طرق دعوة الناس وهدايتهم، بأنواع الآيات والبيّنات، وذلك في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، فهذه الطرق وإن كانت ـ كما يقول ابن تيمية ـ تشبه من بعض الوجوه الأقيسة الثلاثة المعروفة عند المناطقة: البرهانية والخطابية والجدلية[1]، إلا أنها أكمل منها من وجوه كثيرة، أهمُها: أن التي في القرآن تجمع نوعَي العلم والعمل، الخبر والطلب، على أكمل الوجوه، بخلاف الأقيسة المنطقية، فإنما فائدتها مجرد التصديق في القضايا الخبرية، سواء تبع ذلك عملٌ أم لا، فإذا كانت المواد يقينية كان برهاناً وأفاد اليقين، وإن كانت مشهورة أو مقبولة سُمي خطابة، وذلك يفيد الاعتقاد والتصديق الذي بين اليقين والظن، وأما الحكمة في القرآن: فهي معرفة الحق وقوله والعمل به، والموعظة الحسنة: تجمع التصديق بالخبر والطاعة للأمر، وكذلك الجدل الأحسن: يجمع الجدل للتصديق وللطاعة، والناس على **ثلاث مراتب**:

١ ـ من يعترف بالحق ويتبعه، فهذا صاحب الحكمة.

٢ ـ من يعترف به لكن لا يعمل به، فهذا يوعظ حتى يعمل.

٣ ـ من لا يعترف به، فهذا يجادَل بالتي هي أحسن[2]

فظهر بذلك أن طريقة الأنبياء التي نبه إليها القرآن بلغت الكمال في العلم والعمل، وظهر بجمعها بين الكمالين فضلها على الطريقة الكلامية.

هذا مع أن غاية الطريقة القرآنية الأمر بعبادة الله تعالى، حيث جمعت

---

(١) القياس البرهاني عند المناطقة هو المؤلف من اليقينيات، والخطابي هو المؤلف من المقبولات أو المظنونات، والجدلي هو المؤلف من المشهورات والمسلّمات، انظر: التعريفات، للجرجاني (٤٤، ٩٩، ٧٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢/ ٤٤ ـ ٤٦)، وقد أسهب شيخ الإسلام في كتابه «الرد على المنطقيين» في الرد على من يرى أن هذه الطرق الثلاث المذكورة في القرآن هي من جنس البرهان والخطابة والجدل عند المناطقة، انظر: (ص٤٤١، ٤٤٥، ٤٦٧ ـ ٤٦٩)، من الكتاب المشار إليه.

بين العلم والعمل، وغاية الطريقة الكلامية الإقرار بوجود الله تعالى، وحصول هذا من غير عبادة وبالٌ على صاحبه؛ كإبليس، فلا وافق المتكلمون الطريقة القرآنية لا في الوسائل ولا في المقاصد[1]

ويقول ابن تيمية: «وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]؛ فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله، وأما طريق هؤلاء: فهي مع ضلالهم في البعض، واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الأخرى، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجي من عذاب الله، فضلاً عن أن يوجب لهم السعادة، فضلاً عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم»[2]

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢/ ١٢، ١٣).

(٢) الرد على المنطقيين (ص١٦٢).

المبحث الثاني

(اليــقــيــنــيــة)

تتمير الأدلة التي أرشدنا الله تعالى إليها في كتابه العزيز، أو على لسان رسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ بأنها قد بلغت الغاية في الصدق واليقين، فهي براهين قطعية الدلالة على ما سيقت لإثباته وتقريره، فلا تقبل التشكيك والقدح والاعتراض، إلا من معاند مكابر، مشاق لله ولرسوله، ولهذا يكثر في القرآن العزيز وصف المعرضين عن براهين الإيمان بنحو هذه الأوصاف[(١)]

والجزم باتصاف أدلة الكتاب والسُّنَّة بهذا الوصف واجب شرعاً؛ إذ هي من وحي الله تعالى، الذي وصفه بأنه: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤٢]، ويتناولها عموم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا ﴿٨٧﴾﴾ [النساء: ٨٧]، وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴿١٢٢﴾﴾ [النساء: ١٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم: ٣، ٤]، ونحو هذه الآيات، الدالة على عصمة نصوص الكتاب والسُّنَّة الثابتة من الخطأ والاضطراب، أو الكذب والضلال، وأنها قد تضمنت أصدق العلوم وأنفعها، وأهداها إلى سواء السبيل.

كما أن ثبوت هذه الخاصية للأدلة الشرعية، عقليِّها وسمعيِّها، معلوم من جهة الاستقراء والنظر في هذه الأدلة، فما من ناظر منصف متجرد في دلائل القرآن وما صح من السُّنَّة، إلا ويخضع لها ويسلّم بيقينيتها.

وإذا كان أهل المنطق في طريقتهم الجدلية يكتفون عند الاحتجاج بمقدمة

(١) انظر: مثلاً سورة البقرة: ١٣٧، ١٧٦، وسورة ص: ٢، وسورة غافر: ٥٧، وسورة فصلت: ٥٢.

على الخصم بمجرد تسليمه بها، سواء كانت يقينية برهانية أم لا، فإن الطريقة القرآنية في الجدل لا يكتفى فيها بهذا؛ بل لا بد من أن تكون المقدمة برهانية مع التسليم بها، وإن كان هناك من ينازع في هذه المقدمة، فإن القرآن يذكر له البرهان على صحتها[1]، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾﴾ [الأنعام: ٩١]، فإن الخطاب في هذه الآية الكريمة يحتمل أن يكون موجَّهاً لأهل الكتاب، وذلك على قراءة من قرأ: ﴿تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ﴾ بالتاء، وهي قراءة الجمهور، كما يحتمل أن يكون موجَّهاً للمشركين، على قراءة من قرأ: ﴿يَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُبْدُونَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيراً﴾ بالياء في الأفعال الثلاثة، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو[2]، فعلى الوجه الأول يكون الاحتجاج لنبوة محمد ﷺ على أهل الكتاب بنبوة موسى وإنزال التوراة من قبل، فالذي نبّأ هذا نبَّأ هذا، والذي أنزل التوراة هو الذي أنزل القرآن، فلا وجه لقولهم: ما أنزل الله على بشر من شيء، فهذا احتجاج على جواز الإرسال والإنزال عموماً، ثم بيّن برهان نبوة محمد ﷺ خصوصاً، فقال لهم: ﴿وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ﴾، وعلى الوجه الثاني، حيث يكون الاحتجاج على المشركين، فإن كلاً من النبوتين يكون مطلوباً يستدل به، فأما نبوة محمد ﷺ فدليلها: ﴿وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ ۖ﴾، وإن كان من المشركين من ينازع في نبوة موسى أيضاً، فإن الله تعالى قد بيَّن براهينها أعظم بيان، فيما قص عليهم في القرآن من نبأ موسى عليه السلام، فصارت حجة بالغة على الفريقين؛ فالحجة على أهل الكتاب نبوة موسى، وعلى المشركين نبوة محمد، ولكل منها من البراهين ما قد بيَّن القرآن بعضه في مواضع متعددة[3]

---

(١) انظر: «معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول»، لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى (١٩/ ١٦٤ ـ ١٦٦).

(٢) انظر: السبعة، لابن مجاهد (ص٢٦٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٩/ ١٦٦).

والمقصود أن القرآن لا يكتفي بمجرد تسليم الخصم بالمقدمة؛ بل إنه يسوق لها من البراهين ما يثبتها، فتكون حجة على من سلَّم بها، وعلى من نازع فيها كذلك.

يقول ابن تيمية: «والله تعالى لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علماً، فلو قُدر أنه قال باطلاً، لم يأمر الله أن يُحتج عليهم بالباطل، لكن هذا قد يُفعَل لبيان فساد قوله، وبيان تناقضه، لا لبيان الدعوة إلى القول الحق، والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه»[1].

والقرآن كلام الله تعالى الذي أنذر به جميع خلقه، لم يخاطب به واحداً بعينه حتى يخاطبه بما هو عنده يقيني، أو مشهور، أو مسلَّم من المقدمات؛ بل اعتُبر في مقدمات أدلته، وأمثاله الصفة الذاتية، وهي كون المقدمة صدقاً وحقاً يجب قبوله، وأما جهة التصديق فتتعدد وتتنوع، فمن الناس من يعلم المقدمة بالإحساس والرؤية، ومنهم من يعلمها بالسمع والتواتر؛ كآيات الأنبياء ونحوها، فما كان جهة تصديقه عاماً للناس: أمكن ذكر جهة التصديق به، وما كان جهة تصديقه متنوعاً: أحيل كل قوم على الطريق التي يصدقون بها[2].

(١) الرد على المنطقيين (ص٤٦٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢/٤٧، ٤٨).

المبحث الثالث

(السهولة والواقعية والمباشرة)

مما تميزت به الأدلة العقلية القرآنية عن القياس المنطقي، أنها تربط الناظر المستدل بمطلوبه مباشرة من غير تطويل بذكر المقدمات، كما أنها توصله إلى عين المطلوب، بخلاف الطريقة المنطقية التي إنما تدل على أمر كلي، يشترك فيه المطلوب مع غيره.

ولذلك عُبر عن الدليل العقلي في القرآن بالآية، وهي كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «.. العلامة، وهي تستلزم بنفسها لما هي آية عليه، من غير توسط حدٍّ أوسط ينتظم به قياس مشتمل على مقدمة كلية؛ كالشعاع: فإنه آية الشمس، وكذلك النبات للمطر في القفر، والدخان للنار، وإن لم ينعقد في النفس قياس؛ بل العقل يعلم تلازمهما بنفسه، فيعلم من ثبوت الآية ثبوت لازمها، والعلم بالتلازم قد يكون فطرياً وقد لا يكون»(١)

ولقد كان لافتقاد القياس المنطقي الأرسطي هذه الخاصية أثر في الحد من جدواه وفائدته العلمية، وذلك أن المطلوب من الأدلة والبراهين هو بيان العلم والطرق المؤدية إليه، وهذا مداره على العلم بالتلازم بين الدليل ومدلوله، فكل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له فإنه يكون دليلاً عليه وبرهاناً له، سواء أكانَا وجوديَّين أم عدميَّين، أو أحدهما وجودياً والآخر عدمياً، فدائماً الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل.

فعلى هذا: كل من عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه، سواء نظمه بالقياس

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٧٤٠)، وانظر: الرد على المنطقيين له (ص١٥١، ٣٤٤).

المنطقي أم لم ينظمه، ومن لم يعرف دليل مطلوبه لم ينفعه هذا القياس.

فظهر أن ما يذكره المناطقة من صور القياس ومواده، ليس فيه فائدة علمية؛ بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدونه، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي لا يمكن علمه بدونه، فصار عديم التأثير في العلم وجوداً وعدماً، لكن فيه تطويل متعب؛ كمن يريد أن يسلك طريقاً من الطائف إلى مكة، فيذهب أولاً إلى المدينة أو إلى اليمن ثم يعود إلى مكة، فهذا الطريق وإن كان موصلاً، إلا أن فيه مشقة وتعباً، وقد يعرض لسالكه آفة تعطله، فكذلك الأمور الفطرية متى جُعل لها طرق غير فطرية، كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها[1].

والدليل الخفي قد ينتفع به بعض الناس؛ بل إن كثيراً من الناس لا يُقنعه الدليل مالم يكن خفياً طويلاً متعباً معقداً، وذلك أن نفسه تعودت ألا تقبل إلا ما تعنّتْ عليه، وفكرت فيه، وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة، فصارت هذه العادة عنده كالطبيعة له، فلا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، وجدل ومنع ومعارضة، وإن كان من أكثر الأمور وضوحاً.

فالطريق الطويل والمقدمات الخفية التي يذكرها كثير من النظار تنفع مثل هؤلاء في النظر، كما تنفع في المناظرة لقطع المعاند وتبكيت الجاحد[2].

والأدلة العقلية القرآنية سلمت من هذه الآفة، فهي أدلة واضحة سهلة، قريبة من الناظر والمستدل ملابسة له، مع بلوغها الغاية في اليقينية، وهي كذلك تدل مباشرة على المطلوب، وتعيّنه لطالبه، وهذا هو الفرق بين الآيات التي جعلها الله تعالى دليلاً عليه، والقياس المنطقي الشمولي، فإن الآية تدل على عين المطلوب الذي هي آية وعلامة عليه، أما القياس الكلي الشمولي فإنه لا يفيد إلا أمراً مطلقاً لا معيناً، وهذا القياس وإن كان صحيحاً، إلا أنه بهذا الإطلاق وهذه الكلية في دلالته يكون ناقص الفائدة، فكان الواجب في معرفة

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (٢٤٨ ـ ٢٥٠، ٢٥٢).

(٢) المرجع السابق (٣٢٨، ٣٢٩).

الرب تعالى سلوك طريق الاستدلال عليه بآياته الكونية والشرعية، كما هي طريقة القرآن؛ لأنها هي التي تعيّن خالقها وتدل عليه بعينه، لا بقدر مشترك بينه وبين غيره؛ فإنه تعالى لا يدخل هو وغيره من خلقه تحت قضية كلية يستوي أفرادها[1].

والمخلوقات كلها أدلة على الخالق ـ كما سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله ـ وكل مخلوق فهو دليل وآية على الخالق نفسه، يستلزم العلمُ به العلمَ بخالقه؛ كاستلزام العلم بشعاع الشمس العلمَ بالشمس، من غير احتياج إلى قياس كلي يقال فيه: كل محدَث فلا بد له من محدث، أو كل ممكن فلا بد له من مرجح، فإن نفس الذوات المخلوقة مفتقرة إلى الصانع، وفقرها وحاجتها إليه وصف ذاتي لها، كما أن الغنى وصف ذاتي للرب الخالق، ولا علة لافتقارها غير نفس ماهيتها، كما أنه لا علة لغناه إلا نفسه ذاته تعالى.

ومما يبين ذلك: أن الإنسان ـ وهو من الذوات المخلوقة ـ يعلم فقر نفسه وحاجتها إلى خالقه دون أن يخطر بباله أنها ممكنة تقبل الوجود والعدم، أو أنها محدثة مسبوقة بعدم؛ بل قد يشك في هذه المقدمات أو يعتقدها، مع علمه بفقر نفسه وحاجتها إلى بارئها، فدل ذلك على أنه من الخطأ توقيف العلم بافتقارها على العلم بعلة الإمكان والحدوث، فالقلب بفطرته يعلم افتقارها، ولو لم تخطر بباله هذه العلة أو تلك.

فإذاً، هذان الوصفان: الإمكان والحدوث، وإن كانا وصفين ثابتين للمخلوق، وهما أيضاً دليل صحيح على افتقاره لخالقه، إلا أنه ليس من الواجب اعتبار هذين الوصفين لا في تقرير فقر ذوات المخلوقات إلى خالقها، ولا في تقرير كونها آية لباريها، لكن أعيان هذه الذوات المفتقرة هي آيات على عين خالقها تعالى، بحيث لا يمكن أن يقع شركة فيه، فتبين بهذا مفارقتها للقياس الكلي الشمولي وفضلها عليه[2].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١/٤٨)، والرد على المنطقيين له (ص٣٤٤، ٣٥١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢/٩ ـ ١١).

ولما كانت الآيات العقلية الشرعية بهذه المثابة من مباشرتها في الدلالة على مدلولها وتعيينه للناظر، لم يقف الناظرون في هذه الدلالة حيرى مترددين، متشككين في معرفة مطلوبهم وتعيينه؛ بل إنهم بمجرد زوال موانع الاستجابة عنهم، لم يحتاجوا مع ذلك إلى أكثر من مجرد النظر في هذه الدلائل الفطرية الإلهية، كما هو حال السحرة الذين قالوا لما رأوا الآيات: ﴿ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢١﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [الأعراف: ١٢١، ١٢٢]، وكحال الذين قالوا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١]، فمدلول الآيات معين، ودلالتها مباشرة، لا تتطلب سوى الوقوف عليها، وهذا ما لا تجده في الأدلة البدعية والأقيسة المنطقية، ويكفيك من خبرها ما تواتر من ندم أصحابها في آخر حياتهم[(١)].

ومن أهم ما تتميز به الأدلة العقلية الشرعية عن الطريقة الكلامية: الواقعية، وتتجلى هذه الخاصيّة في الفرق بين المنهجين في طريقة تقرير الإمكان للغيبيّات التي أخبر بها الصادق؛ وذلك أن الإمكان على نوعين:

الإمكان الذهني: وهو أن يُعرَض الشيء على الذهن فلا يُعلَم امتناعه، ويُقرَّر إمكانه لا لعلمه بإمكانه؛ بل لمجرد عدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون في الواقع ممتنعاً.

والإمكان الخارجي: وهو أن يُعلم إمكان الشيء في الواقع خارج الذهن، بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، فيكون ذاك الشيء أولى بالوجود منه[(٢)].

والذي جاء بيانه في القرآن في تقرير المعاد هو الإمكان الخارجي، كما سيأتي بيانه عند عرض أدلة البعث في الباب الثاني، لم يُكتفَ في تقرير ذلك بمجرد الإمكان الذهني، فإن الإمكان الذهني ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص١١٤، ٢٤٨، ٢٤٩)، ودرء تعارض العقل والنقل له (٣/ ٢١٢ ـ ٢٦٤)، ونهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني (ص٣).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٣١٨، ٣٢١، ٣٢٢)، والجواب الصحيح له (٦/ ٤٠٤ ـ ٤٠٧).

تيمية ـ: «قد يراد به عدم العلم بالامتناع، وقد يراد به الشك في الواقع، وكلا النوعين عدم علم»[1]، وهذا لا يكفي في تقرير العقائد الدينية القائمة على اليقين.

أما استدلال طائفة من المتكلمين على إمكان الشيء بأنه لو قدر في الذهن لم يلزم منه محال، من غير بيان انتفاء لزوم المحال، فإن هذا مجرد دعوى لا يثبت بها حقيقة خارجية[2].

فظهر بذلك فضل الطريقة القرآنية الشرعية على الطريقة الكلامية البدعية.

---

(١) النبوات (ص٣٥١).

(٢) انظر: تلخيص المحصل، للطوسي في حاشية المحصل (٣٤١)، والجواب الصحيح، لابن تيمية (٦/ ٤٠٤).

المبحث الرابع

(التـــنـــوع والـــكـــثـــرة)

من المقرر شرعاً أن المطلوب كلما كان الناس إلى معرفته أحوج يسّر الله تعالى على الناس طرق معرفته[1]، وذلك من سعة رحمة الله تعالى التي وسعت كل شيء، ومعرفة الله تعالى هي أعظم مطلوب يحتاجه الناس، فلذلك يسّر الله تعالى من طرق معرفته ما لم يتهيأ لمطلب آخر، ومَن ألزم الناس بطريق معينة وحصرهم فيها دون ما فتح الله لهم من طرق معرفته ـ كما يفعل كثير من المتكلمين ـ فقد ضيَّق رحمة الله، وتحجَّر واسعاً.

ومن مظاهر تيسير الله تعالى لخلقه طرقَ معرفته: تنوع الآيات والبراهين الدالة عليه، وتعدد طرق معرفته بما لا يحصى كثرة، مما يجعل تواليها ـ كما يقول الرازي ـ: «يفيد القوة والجزم»[2].

وقد مر نقل السيوطي عن العلماء قولهم: «قد اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان وتقسيم وتحذير تبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به»[3].

وقد أرجع شارح الطحاوية طرق بيان الله تعالى لبراهين الإيمان ـ التي هي شهادة الله بوحدانيته وصدق رسله ـ إلى ثلاث طرق: السمع والبصر والعقل، قال: «أما السمع: فبسمع آياته المتلوة المبينة لما عرَّفَنَا إياه من

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٢٥٤، ٢٥٥).

(٢) المطالب العالية (١/٢١٦).

(٣) الإتقان (٢/١٣٦).

صفات كماله كلها، الوحدانية وغيرها، غاية البيان. .، وأما آياته العيانية الخلقية: فالنظر فيها والاستدلال بها يدل على ما تدل عليه آياته القولية السمعية، والعقل يجمع بين هذه وهذه، فيجزم بصحة ما جاءت به الرسل، فتتفق شهادة السمع والبصر والعقل والفطرة»[١]

وهذه الطرق التي حصر فيها دلائل الإيمان وبراهينه ما هي إلا الآلات التي جعلها الله وسائل للمعرفة، وهما في الواقع طريقان، السمع والبصر، ولكن العقل يستخدمهما في الاستدلال والنظر، فهما كالأدوات له، وقد قابل الله تعالى هذين الطريقين بنوعين من الشهادة على وحدانيته وصدق أنبيائه، وهما شهادته القولية، وشهادته الفعلية، وقد انتظمتَا سائر البراهين التي أقامها لتقرير أصول الإيمان.

فشهادته القولية هي ما أرسل به رسله، وأنزل به كتبه، وهذه تُعلَم من طريق السمع، وهي مستندة إلى العلم بصدق الرسول، فمن علم ذلك لم يحتج إلى الشهادة الثانية، وإلا نظر في دلائل النبوة.

وشهادته الفعلية هي ما نصبه من دلائل الأنفس والآفاق، الدالة على الوحدانية والبعث والنبوة، وهي دلالة مستقلة، تُعلَم دلالتها وإن لم يكن هناك خبر عن الله[٢]

ووجه تسميتها شهادة: أن الدليل يبيِّن المدلول ويظهره، فهو بمنزلة المخبر به الشاهد عليه، والله سبحانه شاهد بما جعلها دالة عليه؛ إذ دلالتها إنما هي بخلقه لها، فخلق المخلوقات شهادة فعلية من الله تعالى على ما تدل عليه من وحدانية خالقها[٣]

والیقین یحصل بکلا الطریقین: السمعي، والبصري العقلي، إلا أن حصول اليقين بمدلول الأدلة السمعية أيسر وأظهر، كما يقول ابن القيم؛ لأنها

---

(١) شرح الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي (١/ ٤٨، ٤٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/ ١٦٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٤/ ١٦٩).

تدل بقصد الدال وإرادته، وعلمُ المخاطب بذلك أيسر من علمه باقتضاء الدليل العقلي لمدلوله، ولأن العلم بمدلول الدليل السمعي الدال على مقتضى الدليل العقلي أسبق، من جهة توقف العلم بمقتضى الدليل العقلي على العلم بمدلول الألفاظ التي صيغ بها(١).

وقد نبَّه الله تعالى إلى هذا التنوع في طرق معرفته في عدة مواضع من كتابه، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ ﴿٢٦﴾ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [السجدة: ٢٦، ٢٧].

فقد ذكر السمع في الآية الأولى؛ لأن العلم بهلاك الأمم السابقة يكون بالخبر الثابت، إما عن طريق الأنبياء، أو عن طريق تواتره عند الناس، وهذا طريق علمه السمع.

بينما ذكر البصر في آيات الأنفس والآفاق؛ لأنها مشاهدة محسوسة، وهذا من كمال البيان القرآني وتمام هدايته؛ فإنه نبَّه على الدليل وعلى طريق معرفته.

ومن التنبيهات القرآنية إلى هذا التنوع في طرق معرفة براهين الإيمان، قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: ٥٣].

فذكر أنه سيدل على صدق كتابه بدلائل الآفاق والأنفس، وهذه هي الدلائل الفعلية المعلومة بالبصر، ثم نبَّه إلى شهادته القولية المعلومة بالسمع، بذكر شهادته على كل شيء، فإن ذلك كاف في الدلالة على صدق رسوله، لا يُحتاج معه إلى النظر في الآيات الكونية المشاهدة، وإنما يكفي في ذلك شهادة الله بصدق رسوله، وهي الآيات والدلائل التي أقامها لإثبات صدق النبوة(٢).

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة (٢/ ٧٥٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/ ١٩٠).

ومن مظاهر التنوع في الأدلة العقلية النقلية ما سيأتي ذكره في الفصل التالي من مسالك الاستدلال العقلي في القرآن وصوره.

ومن ذلك تنوع الأسلوب القرآني في التنبيه إلى الآيات والبراهين، ولفت الأنظار إليهما، كما في الصيغ القرآنية التالية: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ﴾ [الروم: ٢٠] ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٤٢﴾﴾ [البقرة: ٢٤٢] ﴿أَرَءَيْتُمْ﴾ [فاطر: ٤٠] ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١﴾﴾ [النور: ١] ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾﴾ [البقرة: ٢١٩] ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [النحل: ٦٧] ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [يونس: ١٦] ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾﴾ [يونس: ٣] ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [الأنعام: ٥٠]، وغيرها كثير، تارة تأتي بأسلوب الاستفهام، وتارة بالاستنكار، وتارة بالتعليل، وتارة بالتقرير، وتارة بالاستعلام، وغيرها من الأساليب، وكلها تُسبَق أو تُلحَق بذكر ما يأخذ اللبّ ويأسر العقل، من البراهين والدلائل، وقد بسطت كتب بلاغة القرآن وبعض التفاسير شرح هذه الأساليب، وبيان تأثيراتها النفسية[1]

---

(١) ممن توسع في هذا: الدكتور الألمعي في كتاب «مناهج الجدل في القرآن» (ص٧٣) وما بعدها.

المبحث الخامس

(قرب الدليل وملامسته للمستدل)

من خصائص الأدلة العقلية الشرعية التي تميزها عن الأدلة البدعية: سهولة مأخذها، وقربها البالغ؛ بل ملابستها وإحاطتها التامة بالناظرين، فلا يجد الناظر والمستدل عنتاً ومشقة في البحث عنها؛ بل لا مناص له من الوقوف عليها والنظر فيها، فهي بين يديه، ومن خلفه، وعن يمينه، وعن شماله، ومن فوقه، ومن تحته؛ بل هي بين جنبيه، ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ۝٢١﴾ [الذاريات: ٢١].

وتتبين هذه الخاصية بالمثال القرآني الآتي:

يقول تعالى مبيناً آيات ربوبيته: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ ۝١٨ وَإِلَى ٱلۡجِبَالِ كَيۡفَ نُصِبَتۡ ۝١٩ وَإِلَى ٱلۡأَرۡضِ كَيۡفَ سُطِحَتۡ ۝٢٠﴾ [الغاشية: ١٧ ـ ٢٠].

وذلك أن هذا الخطاب موجَّهٌ أولاً للعرب، ومن سنة العربي ـ كما يقول الخطابي ـ: «أن يركب راحلته فيسير عليها، فيما قرب من الأرض وما بعد، فإذا خلا بمكان لم ير إلا سماءً فوقه، وأرضاً تحته، وجبالاً عن يمينه وشماله، ومطيّته التي يركبها، فإذا تأمل هذه الأشياء استبان فيها أثر الصنعة، ولطف الحكمة، مما جمع الله له من المرافق فيها؛ أن صانعها لطيف خبير عليم قدير. .»[1]

فأنت ترى كيف نبَّه القرآن العظيم إلى هذه الآيات الكونية، وجمعها في

---

(١) نقلاً عن الإمام ابن تيمية في كتابه «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ١٨١) [بتصرف].

سياق واحد؛ انسجاماً مع إتيانها في الواقع مجتمعة في موضع واحد، وأمام ناظر واحد، فأي تأثير يكون لها على هذا الناظر؟! في حين أنها ملابسة له، فضلاً عن قربها منه، فهي السماء التي تظله، وهي الأرض التي تقلّه؛ بل هي الجبال التي يسير بينها، والناقة التي يمتطيها، وهي في الوقت نفسه منافع له مسخرة، فلا بد أن تكون مدبرة، فالسماء منها نزول الغيث، والأرض فيها النبات والجنات، والجبال أكنان، والإبل فيها منافع ومشارب ومحامل، فلذلك كانت طريقة القرآن ـ كما يقول الرازي ـ أوقع في القلوب وأكثر تأثيراً في النفوس[1].

---

(١) انظر: المطالب العالية (١/٢١٦). وقد سبق ذكر كلامه.

المبحث السادس

(إيــجــاز الدليــل)

لا أعني بالإيجاز هنا ما قصده القاضي أبو بكر بن العربي، حيث يقول في معرض اعتذاره عن علماء الكلام في إفراطهم في العقليات، وإهمالهم الشرعيات: «الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرة بالفصاحة، مشاراً إليها بالبلاغة، مذكوراً في مساقها الأصول، دون التوابع والمتعلقات من الفروع، فكمَّل العلماء ذلك الاختصار، وعبَّروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيراد. .»[1]

وإنما أعني بالإيجاز الذي تميزت به الأدلة العقلية الشرعية: الإيجاز الذي لا يحتاج إلى إكمال وإتمام؛ إذ لا يحتاج إلى إكمال إلّا الناقص، والنقص في بيان القرآن ممتنع، وأعني به أيضاً ما لا يُحتاج معه إلى استيفاء الفروع والمتعلقات بالإيراد؛ لأنها حشو لا يحتاج إليها الدليل، ولو كان فيها مزيد بيان وبرهان لما أهملها القرآن، والخلاصة أن الإيجاز المراد: بلاغة القول في سوق الدليل، من غير إخلال بأركانه، وهو ما عناه ابن أبي العز الحنفي بقوله:

«وما كان من المقدمات معلومة ضرورية متفقاً عليها: استُدل بها، ولم يُحتج إلى الاستدلال عليها، والطريقة الفصيحة في البيان أن تُحذف، وهي طريقة القرآن، بخلاف ما عليه الجهال، الذين يظنون أن القرآن ليس فيه الطريقة البرهانية»[2]

---

(١) قانون التأويل (ص٥٠١، ٥٠٢).

(٢) شرح الطحاوية (١/٣٨).

وهو ما نبَّه إليه ابن رشد بقوله:

«الطرق الشرعية إذا تُؤملت وُجدت في الأكثر قد جمعت **وصفين**:

أحدهما: أن تكون يقينية.

الثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة ـ أعني: قليلة المقدمات ـ، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأُوَل»(١).

إذاً، فالمعلومات الأولية، والقضايا الفطرية الضرورية، ليس من كمال البيان وتمامه أن تذكر في نظم الدليل، كما هي الطريقة المنطقية الركيكة؛ بل إن إثقال البيان بذكرها، وحشو الكلام بسردها وتفصيلها، والاستدلال عليها أو التنبيه إلى بدهيتها وأوليتها، كل هذا ضرب من العي، ينزه عنه الفصحاء البلغاء، فضلاً عن رب الأرض والسماء.

ومن هنا كان من منهج الاختصار في براهين القرآن، عدم الاستدلال على الضروريات، وإن خالف فيها أهل السفسطة، **لأمرين**:

الأول: ما تقدم ذكره من منافاة هذا لكمال البيان الإلهي.

والثاني: أن هؤلاء يستحيل الرد عليهم، فإن الاستدلال على الضروريات استدلال على قواعد النظر التي إليها المنتهى فيه، وهذا من الدور الممتنع(٢).

ومن أمثلة الاختصار في أدلة القرآن العقلية قوله تعالى في شأن إبطال ألوهية عيسى عليه السلام: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [آل عمران: ٥٩، ٦٠]، فالبرهان في هذه الآية الكريمة على بطلان تأليه عيسى بحجة أنه خلق بالنفخة الإلهية برهان واضح غاية الوضوح؛ إذ لو كانت هذه الحجة صحيحة لكان آدم أولى بالتأليه من عيسى، وقد خلقه الله من غير أب ولا أم، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، وعلمه الأسماء كلها، ولم يقل بتأليه آدم أحد من الخلق، حتى النصارى أنفسهم، فظهر بهذا القياس الجلي بطلان دعواهم،

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (ص٥٩).

(٢) انظر: العواصم والقواصم في الذب عن سُنَّة أبي القاسم، لابن الوزير اليماني (٤/ ٧٩).

فأنت ترى كيف نُظم هذا الدليل في الآية الكريمة بأوجز عبارة، وكيف حذفت إحدى مقدماته، على طريقة الأقيسة الإضمارية، وهي قولك:

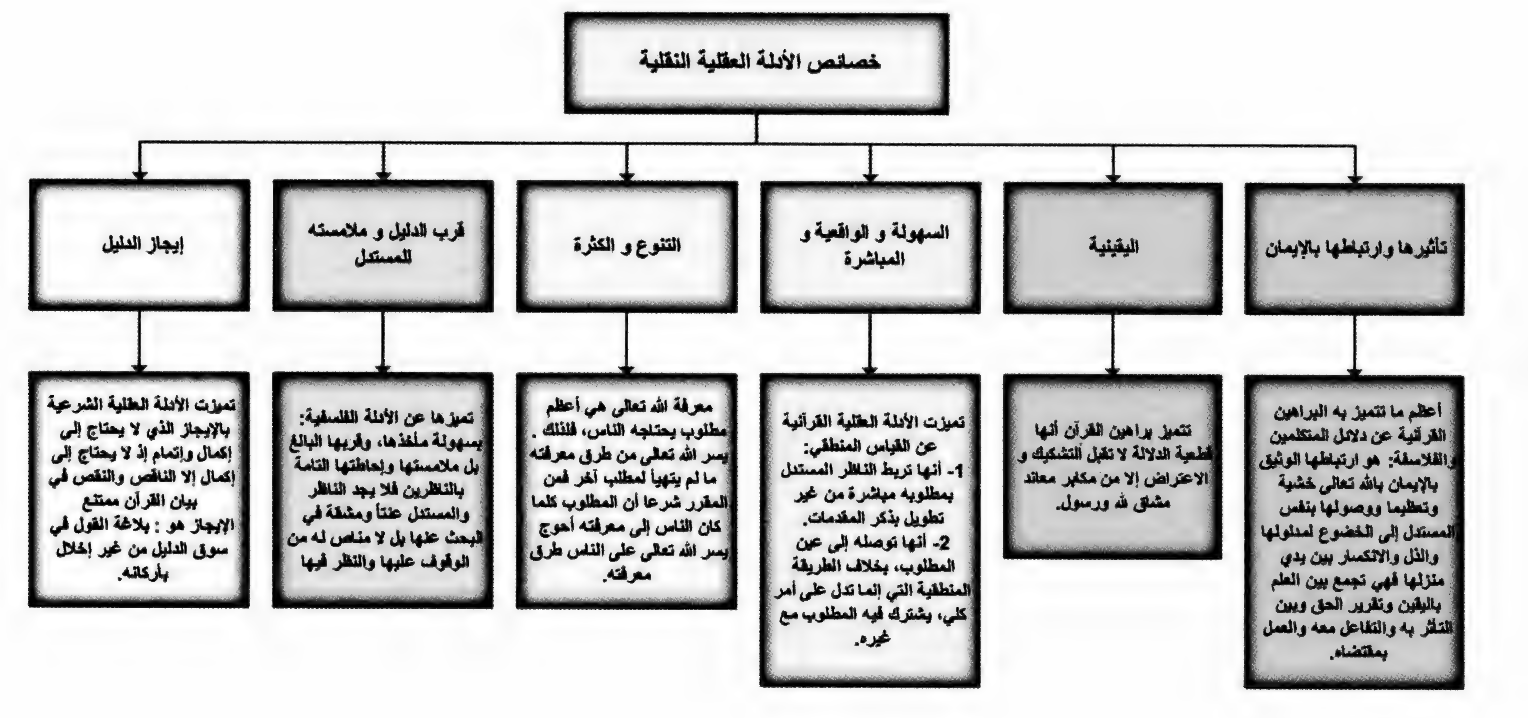
لو كانت صفة عيسى مبرراً لعبادته، لكان آدم أولى بذلك؛ إذ صفة خلقه أبلغ، ومع ذلك لم يستحق العبادة، فدل على بطلان تأليه عيسى[1]

فهذه المقدمة حذفت في الآية دون شعور القارئ بنقص في نظم الدليل، وما ذلك إلا للعلم بها فطرةً، كما أن اختصارها في الآية لم يجعل دلالتها مستغلقةً لا يمكن فهمها، حتى يأتي علماء الكلام ببيانها وإتمام نقصها، كما يذكر ابن العربي في كلامه السابق؛ بل إن العربي بفطرته الصافية يدرك برهان الآية دون عناء، وهو لم يسمع أصلاً بمنطق اليونان، ولا طرائق الجدل عند أهل الكلام.

وبعد، فهذه أبرز الخصائص التي تميز الأدلة العقلية النقلية عن الأدلة الكلامية القائمة على المنطق اليوناني، وقد يكون هناك خصائص أخرى جزئية تتبع ما ذكرت، أو خصائص لم أقف عليها، لكن الذي ذكرته أبرزها وأشهرها فيما وقفت عليه وظهر لي، والله أعلم.

---

(١) انظر: المعجزة الكبرى، لأبي زهرة (ص٣٤٢).



المشجر رقم (٢) خصائص الأدلة العقلية النقلية

مسالك الاستدلال العقلي النقلي

المسلك الأول (ضرب الأمثال والجمع بين المتفقات والتفريق بين المختلفات):

الأمثال المضروبة في القرآن والسُّنَّة هي أوسع المجالات التي كان من خلالها عرض الأدلة العقلية النقلية، وذلك أن ضرب المثل هو القياس العقلي بعينه، فإن المثل مأخوذ من المثال، وهو النموذج الذي يقاس عليه، لوجود المماثلة والمشابهة بينه وبين ما يقاس عليه[1]

وضرب المثل هو تقديره وصياغته، وجمعه في القلب واللسان[2]

يقول القاضي أبو بكر بن العربي: «الْمِثْل والْمَثَل بكسر الميم وإسكان الثاء وفتحهما: عند قوم بمعنى واحد؛ كقولهم: شِبْه وشَبَه، وعند المحققين: الْمِثْل بكسر الميم وإسكان الثاء: عبارة عن شَبَه المحسوس، وبفتحهما: عبارة عن شبه المعاني المعقولة»[3]

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «القياس هو ضرب المثل، وأصله تقديره، فضرب المثل للشيء: تقديره له، كما أن القياس أصله تقدير الشيء بالشيء، ومنه ضرب الدرهم وهو تقديره. .»[4]

---

(١) انظر: الأمثال في القرآن الكريم للدكتور محمد جابر الفياض (٢٧ ـ ٣٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٦/ ٤١)، والأمثال في القرآن الكريم (٧٤).

(٣) قانون التأويل (ص١٤٢).

(٤) مجموع الفتاوى (١٤/ ٥٤).

وإذا كان ضرب الأمثال هو القياس، والقياس هو ضرب الأمثال، فمن الطبيعي أن يكون ضرب الأمثال المعنوية[1] على نوعين، هما نوعَا القياس، وبتمييز النوعين يمكن الوقوف على كثرة الأمثال في القرآن، وامتلاء القرآن بها، ووجه كونها أمثالاً

فأما النوع الأول: فالأمثال المعينة، التي يقاس فيها الفرع بأصل معين، موجوداً أو مقدراً، وهي من جنس قياس التمثيل، حيث يجمع بين المتماثلين بالصفات المعتبرة في الحكم المقصود إثباته أو نفيه.

وصحة الاحتجاج بهذا القياس مشروطة بكون الجامع بين الفرع والأصل هو علّة الحكم، أو دليلها وملزومها، لا مطلق الشبه غير المؤثر؛ وذلك أن الأقيسة المستعملة في الاستدلال باعتبار الجامع ثلاثة: قياس علّة، وقياس دلالة، وقياس شبه، فقياس العلة هو ما يُعطى فيه النظير حكم نظيره، بحكم ما يشتركان فيه من جامع هو علة للحكم، وقياس الدلالة مثله، إلا أن الجامع فيه بين النظيرين هو دليل العلة وملزومها، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [فصلت: ٣٩]، فالمقيس هنا هو البعث، والمقيس عليه إحياء الأرض الميتة، والعلة الموجبة هي قدة الله تعالى العامة، وكمال حكمته، والجامع هنا هو دليل العلة وملزومها، وهو إحياء الأرض.

فهذان النوعان من القياس جاءَا في القرآن محتجاً بهما، أما قياس الشبه، فإنه يجمع فيه بين الأصل والفرع بمجرد الشبه، لا بالعلّة الموجبة للحكم، ولا بدليلها، وهذا قياس باطل، ولذلك لم يحكِه الله تعالى في كتابه إلا عن المبطلين، كما في قول إخوة يوسف عنه: ﴿إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُۥ مِن قَبْلُ ۚ﴾ [يوسف: ٧٧]، وكما في قول الكفار لنبيّهم: ﴿مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا﴾ [هود: ٢٧][2]

(١) التنصيص على المعنوية؛ لأن اللفظية ليست كذلك، انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/ ٦٤).

(٢) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ١٨١، ١٨٦، ١٩٨).

ومن أمثلة الأمثال المعينة قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: ١٧]، فإن هذا ونحوه تشبيه للمثل العلمي بالمثل العلمي؛ لأنه هو الذي بتوسطه يحصل القياس، حيث ينظر المعتبر في أحد المثلين فيتمثل في علمه، وينظر في الآخر فيتمثل في علمه، ثم يعتبر أحدهما بالآخر فيجدهما سواءً، فيعلم أنهما سواء في أنفسهما؛ لاستوائهما في العلم[(١)]

وهذا النوع من الأمثال في صورته السابقة ـ التي يُعيَّن فيها المتماثلان ـ محدود العدد في القرآن، حيث لا يتجاوز بضعةً وأربعين مثلاً[(٢)]، ولذلك لم يكن من الصواب حصر أقيسة القرآن فيه، فإن القرآن مملوء بالأمثال[(٣)]، كما دل على ذلك القرآن نفسه، في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الزمر: ٢٧]، وتظهر هذه الحقيقة بالتعرف على النوع الثاني من الأمثال كما سيأتي، كما تظهر كذلك بمعرفة الصور الأخرى التي تجيء فيها الأمثال المعينة.

ففي بعض المواضع من القرآن يُكتفى بذكر الأصل المعتبر به ليستفاد حكم الفرع منه، من غير تصريح بذكر الفرع، وذلك كقوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ الآية [البقرة: ٢٦٦]، وكسائر ما جاء في القرآن من القصص، فهذه كلها أمثال هي أصول يقاس عليها ويعتبر بها، من غير حصر الفروع المقيسة عليها، ولكل إنسان منها نصيب بحسبه، قال الله تعالى بعد ذكر أمثال هذه القصص والعبر: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف: ١١١]، وقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾﴾ [الحشر: ٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿١٣﴾﴾ [آل عمران: ١٣].

والاعتبار هو القياس بعينه[(٤)]

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/٥٦، ٥٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٤/٥٨)، وإعلام الموقعين، لابن القيم (١/١٧٧).

(٣) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن (ص٦٦٠، ٦٦١).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/٥٨).

وأما النوع الثاني: فالأمثال الكلية، وهي من جنس قياس الشمول، وذلك ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ: «من جهة مطابقة المفرد المعين للمعنى العام الشامل للأفراد، فإن الذهن يرتسم فيه معنى عام يماثل الفرد المعين، وكل فرد يماثل الآخر، فصار هذا المعنى يماثل هذا، وكل منهما يماثل المعنى العام الشامل لهما، وبهذا ـ والله أعلم ـ سُمِّي ضربَ مثلٍ، وسمّي قياساً، فإن الضرب: الجمع، والجمع في القلب واللسان، وهو العموم والشمول؛ فالجمع والضرب والعموم والشمول في النفس معنى ولفظاً، فإذا ضُرب مثلاً فقد صيغ عموماً مطابقاً، أو صيغ مفرداً مشابها، فتدبر هذا فإنه حسنٌ إن شاء الله»[1].

وبهذا البيان لحقيقة ضرب الأمثال في القرآن، يزول الإشكال الذي قد يُتوهَّم في تسمية بعض الأمثال أمثالاً؛ كمن يتساءل عن قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ﴾ الآية [الحج: ٧٣]، فيقول: أين هذا المثل المضروب؟ وذلك أنه لا يَعرف من المثل إلا ما كان على صول الأمثال المعينة[2].

ولم ينتبهوا إلى كون الأمثال المضروبة في القرآن تُحذف منها القضية الجلية؛ لأن في ذكرها تطويلاً وعيّاً، وكذلك ذكر النتيجة المقصودة بعد ذكر المقدمتين يُعَدُّ تطويلاً، وذلك أن غالب الأمثال المضروبة والأقيسة ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ـ: «إنما يكون الخفي فيها إحدى القضيتين، وأما الأخرى فجلية معلومة، فضارب المثل وناصب القياس إنما يحتاج أن يبين تلك القضية الخفية، فيُعلم بذلك المقصود، وأما الجلية الكبرى فهي أعم، وكلما كان الشيء أعم كان أعرف في العقل؛ لكثرة مرور مفرداته في العقل، فلا حاجة لذكرها؛ إذ خير الكلام ما قلَّ ودلَّ، واعتبر ذلك بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ما

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٤١)، وانظر: (١٤/ ٥٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/ ٥٨).

أحسن هذا البرهان! فلو قيل بعده: وما فسدتَا، فليس فيهما آلهة إلا الله، لكان هذا من الكلام الغث الذي لا يناسب بلاغة التنزيل»(١)

يقول ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ: «وقد أرشد الله تعالى عباده إلى القياس في غير موضع من كتابه. وضرَب الأمثال وصرّفها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكمُ مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يُعلم منها حكم المثل من الممثل به. وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت: ٤٣]؛ فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل، وقد ركز الله في فِطَر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار التسوية بينهما»(٢)

والذي أشار إليه ابن القيم ـ رحمه الله تعالى ـ في آخر كلامه السابق، من الجمع بين المتفقات، والتفريق بين المختلفات، هو الأساس الذي ينبني عليه كل قياس، وهو أمر فطري، وبدهية عقلية أولية، جعلها الله في عباده كما أشار رحمه الله، وهي الميزان الذي وضعه الله تعالى لعباده، وأمرهم أن يزنوا به، كما قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ﴿٩﴾﴾ [الرحمٰن: ٧ ـ ٩]، وأنزله مع كتابه ليقوم الناس بالقسط، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ۗ﴾ [الشورى: ١٧]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ﴾ [الحديد: ٢٥].

ومن مواضع استخدام هذا الميزان الفطري في مجال إثبات العقائد: الاستدلال به في باب الجزاء الأخروي، وإثبات الثواب والعقاب، كما في قوله تعالى: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُو۟لَٰٓئِكُمْ﴾ [القمر: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ﴾ [الأحقاف: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلْكَٰفِرِينَ أَمْثَٰلُهَا ﴿١٠﴾﴾

---

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ٦٠ ـ ٦١) [بتصرف].

(٢) إعلام الموقعين (١/ ١٧٧).

[محمد: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝٣٥ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۝٣٦﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦][1] وما في معناه.

ففي هذه الآيات وأمثالها يُذكّر الله تعالى العقول، وينبه الفطر، بما أودع فيها من إعطاء النظير حكم نظيره، وعدم التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم، وكل هذا من الميزان الذي أنزله الله مع كتابه، وجعله قرينه ووزيره[2].

ومن استخدام هذا المسلك العقلي في السُّنَّة النبوية ما رواه الإمام أحمد وابن جرير، أن هرقل كتب إلى النبي ﷺ: إنك تدعوني إلى جنّة عرضها السماوات والأرض، أعدت للمتقين، فأين النّار؟ فقال رسول الله ﷺ: «**سبحان الله! أين الليل إذا جاء النهار؟!**»[3]

قال الحافظ ابن كثير: «وهذا يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون المعنى في ذلك أنه لا يلزم من عدم مشاهدتنا الليل إذا جاء النهار أن لا يكون في مكان، وإن كنا لا نعلمه، وكذلك النّار تكون حيث شاء الله عز وجل.

الثاني: أن يكون المعنى أن النّهار إذا تغشى وجه العالم من هذا الجانب، فإن الليل يكون من الجانب الآخر، فكذلك الجنّة في عليين، فوق السماوات والأرض، تحت العرش، وعرضها كما قال الله عز وجل: ﴿كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: ٢١]، والنار أسفل سافلين، فلا تنافي بين كونها كعرض السماوات والأرض وبين وجود النار، والله أعلم»[4]

ومن أمثلة استخدام هذا النوع من الاستدلال العقلي عن أئمة السلف:

---

(١) وانظر: سورة الجاثية: ٢١، وسورة ص: ٢٨.

(٢) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (١/ ١٨٠)، ومنهاج السُّنَّة، لابن تيمية (٥/١٠٨، ١١٠، ٨/٣٤٦، ٣٤٧).

(٣) المسند (٣/ ٤٤١، ٤٤٢)، وجامع البيان (٤/ ٩٢)، وقال ابن كثير في البداية والنهاية (هذا حديث غريب، وإسناده لا بأس به، تفرد به أحمد). (٥/ ١٦).

(٤) تفسير القرآن العظيم (٢/ ٤٣٥).

إلزام الإمام ابن جرير الطبري للمعتزلة ومن وافقهم في القول بخلق القرآن بأنه لا فرق بين قولهم: خُلق القرآن قائماً بغيره مع كونه صفة له، وقول القائل: خلق لوناً في غيره فيكون هو المتلون، كما خلق كلاماً في غيره فكان هو المتكلم به، وكذلك لا فرق بين هذا وأن يقال: خلق حركة في غيره فيكون هو المتحرك بها، والقول بهذا كفر عند المعتزلة، ولا سبيل لهم إلى التفريق بينه وبين قولهم في الكلام[1].

وهكذا فإن النصوص النقلية وكلام السلف مليئان باستعمال هذا المسلك في أكثر أصول الاعتقاد ومسائله، إلا أنه فيما يتعلق بالصفات الإلهية لا يأتي إلا في صورة قياس الأولى، كما سيتبين في المبحث التالي.

المسلك الثاني (قياس الأولى):

ذكرت في المسلك السابق أن ضرب الأمثال في القرآن على نوعين: الأمثال المعينة، والأمثال الكلية، وأنهما من جنس قياسَي التمثيل والشمول، والذي أريد التنبيه عليه هنا هو أن استخدام هذين القياسين في القرآن وعند أئمة السلف لم يكن على الصورة المستخدمة عند المنطقيين؛ بل انفرد بخاصية اعتبار الأولوية.

وبيان ذلك أن القياس ـ كما هو معلوم ـ تتنوع عباراته وتراكيبه، فتارة يُركب على وجه الشمول بأقسامه، وتارة يركب على وجه التمثيل، بأن يجعل المشترك بين الأصل والفرع ـ الذي يسمى عند الأصوليين: مناط الحكم، والوصف، والعلة، والمشترك، والجامع، والمناسب، ونحو ذلك ـ هو الحدَّ الأوسط في قياس الشمول المنطقي، ثم القياس تارة يعتبر فيه القدر المشترك، من غير اعتبار الأولوية؛ كتحريم النبيذ قياساً على الخمر بجامع الإسكار، وتارة يعتبر فيه الأولوية، فيؤلف على وجه صورة قياس الأولى؛ كتحريم ضرب الوالدين، قياساً على قول: (أفٍ) قياساً أولوياً، فهذا القياس الأولوي وإن

---

(١) انظر: التبصير في معالم الدين، لابن جرير الطبري (ص٢٠٣).

أمكن جعله نوعاً من قياسَي الشمول والتمثيل، إلا أنه له خاصية يمتاز بها عن سائر أنواع القياس، وهي: أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه(١)

قال ابن تيمية: «وهذا النمط هو الذي كان السلف والأئمة ـ كالإمام أحمد وغيره من السلف ـ يسلكونه من القياس العقلي في أمر الربوبية، وهو الذي جاء به القرآن»(٢)

وقد بين شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ سبب ذلك بقوله:

«. . . العلم الإلـهي لا يجوز أن يُستدل فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمول تستوي أفراده، فإن الله ﷻ ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها. ولكن يُستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]»(٣)

هذا وقد جاء استعمال قياس الأولى في القرآن في تقرير كثير من أصول الاعتقاد، ومن أكثر أبواب الاعتقاد اعتماداً على هذا الضرب من الأدلة العقلية: إثبات صفات الكمال لله تعالى، ولشيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ رسالة في ذلك، بيَّن فيها غاية البيان كيفية دلالة قياس الأولى على ثبوت الكمال المطلق للرب ﷻ(٤)

كما جاء استعمال هذا القياس كثيراً في تقرير إمكان المعاد، وغيره من أبواب الاعتقاد، كما سيأتي التنبيه على بعض ذلك في الباب الثاني من هذا البحث.

أما استعمال هذا القياس عند أئمة السلف: فمن أمثلته ما احتج به

---

(١) انظر: شرح الأصفهانية، لابن تيمية (ص٤٨، ٤٩).

(٢) المرجع السابق (ص٤٩).

(٣) الفتاوى (٣/ ٢٩٧)، وانظر: الرد على المنطقيين له (ص١٥٠ ـ ١٥٤، ٣٥٠، ٣٥١).

(٤) تُسمى: «الأكملية»، أو «تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال»، وهي موجودة في المجلد السادس من مجموع الفتاوى (٦٨ ـ ١٤١)، وكذلك في مجموعة الرسائل والمسائل (١/ ١٩١ ـ ٢٤١).

الإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ عل الجهمية في دعواهم حلولَ الله تعالى في مخلوقاته، وسيأتي التنبيه عليه في موضعه.

المسلك الثالث (السبر والتقسيم)

من المسالك العقلية التي استخدمها الشرع في تنظيم أدلته العقلية مسلك السبر والتقسيم. وهو يتركب من أصلين:

الأول: حصر أوصاف المحل، وهذا هو التقسيم.

الثاني: اختبار تلك الأوصاف؛ لإبطال الباطل منها وإبقاء الصحيح، وهذا هو السبر[(١)].

ومن أمثلة استعماله في القرآن في إثبات العقائد قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، وسيأتي تقريرها، وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٩١]. ومن استعماله في كلام السلف: قول الإمام عبد العزيز الكناني[(٢)] ـ رحمه الله تعالى ـ لبشر المريسي الجهمي[(٣)] في المناظرة التي جرت بينهما: «تقول: إن كلام الله مخلوق؟ فقال: أنا أقول: إن القرآن مخلوق، فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها: أن تقول: إن الله عز وجل خلق القرآن في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائماً بذاته ونفسه»[(٤)]، ثم بين رحمه الله بطلان هذه الأقسام الثلاثة، فثبت بطلان القول بخلق

---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي (٥/ ٢٢٢)، ومنهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة للدكتور أحمد العبد اللطيف (ص١٧٣).

(٢) هو: عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بين مسلم الكناني المكي، ممن تفقه بالشافعي، له مصنفات عدة، أشهرها: «الحيدة»، وهي مناظرة جرت بينه وبين بشر المريسي حول خلق القرآن، كان حياً إلى سنة ٢٤٠هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي (٢/ ١٤٤، ١٤٥).

(٣) هو: أبو عبد الرحمٰن بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم البغدادي المريسي، من كبار الفقهاء، جرّد القول بخلق القرآن، ودعا إليه، حتى كان عين الجهمية في عصره وعالمهم، فمقته أهل العلم وكفّروه، مات سنة ٢١٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٠/ ١٩٩ ـ ٢٠٢).

(٤) الحيدة بتحقيق جميل صليبا (ص١٢٦).

القرآن من أساسه[1]

وقد استخدم الإمام ابن جرير الطبري الدليل نفسه في الرد على المعتزلة في قولهم بخلق القرآن[2]

كما استخدمه الإمام أحمد في الرد على الحلولية[3]، حيث يقول رحمه الله: «وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله، حين زعم أنه في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول: نعم، فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه أو خارجاً عن نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل:

واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وإبليس في نفسه.

وإن قال: خلقهم خارجاً عن نفسه ثم دخل فيهم كان أيضاً كفراً، حيث زعم أنه في كل مكان وحُشٍّ قذر ردي.

وإن قال: خلقهم خارجاً عن نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله أجمع، وهو قول أهل السُّنَّة»[4]

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ على كلام الإمام أحمد السابق بقوله: «وهذه القسمة حاصرة كما ذكره أحمد: أنه لا بد من قولٍ من هذه الأقوال الثلاثة»[5]

ومن المعلوم أن مسلك السبر والتقسيم لا يكون يقينياً إلا حيث كانت القسمة حاصرة، فلا يبقى أحد الأقسام مغفولاً عنه؛ إذ قد يكون الحق فيه، وكما كان الحصر قطعياً كان الدليل قطعياً[6]

---

(١) انظر: المرجع السابق (ص١٢٨).

(٢) انظر: التبصير في معالم الدين (ص٢٠٢).

(٣) هم طوائف من الرافضة وغلاة الصوفية، يقولون بحلول الله تعالى في خلقه. انظر: «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين»، لأبي المظفر الإسفراييني (ص١٣٠).

(٤) الرد على الزنادقة والجهمية (ص٤٠).

(٥) بيان تلبس الجهمية (٢/ ٥٥٠).

(٦) انظر: شرح مختصر الحاجب، لأبي الثناء الأصفهاني (٣/ ١٠٤).

ومثال القسمة الحاصرة ما تقدم عن الإمامين الكناني وأحمد بن حنبل، ومثال غير الحاصرة قول الفخر الرازي: إذا تعارض العقل والنقل فإما أن يُقدَّما جميعاً، أو يؤخّرا جميعاً، وهذان ممتنعان، وإما أن يقدم النقل، وهذا باطل؛ لأن العقل أصله، فلم يبق إلا تقديم العقل على النقل، فيكون هو الحق[1]

فهذه القسمة غير حاصرة؛ لأنه أغفل القسم الخامس المتضمّن للحق، وهو أن يقدّم النقلي تارة، والعقلي تارة، بحسب قطعية كل منهما؛ فالقطعي مقدَّم على الظني مطلقاً، وأما تعارض القطعيين فممتنع مطلقاً[2]

المسلك الرابع (الافتقار إلى الدليل نفياً وإثباتاً)

من المبادئ العقلية التي لا خلاف حولها: أن العلم هو ما دل عليه الدليل، إما نفياً، أو إثباتاً، وأن عدم العلم بثبوت الشيء لا يعني العلم بعدم ثبوته، كما أن عدم الوجدان لا يعني عدم الوجود.

وقد استخدم القرآن العظيم هذه القاعدة في مجادلة المشركين ومنكري النبوات، حيث إن غاية ما يستندون إليه في تكذيبهم وعنادهم: أنهم لا علم لهم بما جاءتهم به الرسل، وهذا في حد ذاته لا يصلح أن يكون مسوغاً للتكذيب، فضلاً عن أن يكون حجة لهم على شركهم وتكذيبهم؛ بل غاية ما يسعهم إذ لم يعلموا صدق الرسل، أن يتوقفوا في شأنهم حتى ينظروا فيما أيدهم الله به من الآيات الدالة على صدقهم، أما أن يبادروا بالتكذيب لمجرد أنهم عُلِّموا مالم يعلموا، فهذا مخالف لصريح العقل.

كما أنهم لم يأتوا ببرهان على صحة شركهم أصلاً.

وإن القارئ للقرآن ليجد التنبيه إلى هذه القاعدة العقلية الصريحة وارداً في كثير من المواضع، إما في صورة نفي العلم عن المخالف كما في

---

(١) بمعناه من أساس التقديس (ص٢٢٠).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ٨٧).

قوله تعالى: ﴿مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾ [الزخرف: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَٰنٍ بِهَٰذَآ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [يونس: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿تَدْعُونَنِى لِأَكْفُرَ بِٱللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِۦ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [غافر: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ﴾ [الزخرف: ١٩]، وإما بمطالبته بالحجة والبرهان على باطله كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة: ١١١]، وقوله تعالى: ﴿ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤﴾﴾ [الأحقاف: ٤]، وغيرها من الآيات.

فحال هؤلاء المشركين المكذبين كما قيل:

لم يقبلوا الحق بالبرهان، ورضوا بالباطل من غير برهان(١)

إذ عدم علمهم بما جاءتهم به الرسل ليس برهانا على كذب الرسل، ولو كانوا عالمين بجميع ما جاءتهم به رسلهم لما كان هناك حاجة لإرسال الرسل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علماً منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به؛ بل هم كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩]»(٢)

وكما يقال هذا لمن كذب الرسل، يقال أيضاً لمن ردّ شيئاً مما جاؤوا به، بزعم أن الدليل العقلي لا يثبته، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية لمن أنكر شيئاً من الصفات الإلهية التي أخبر بها الرسل: «عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافيَ عليه الدليلُ، كما على المثبِت، والسمع قد دلَّ عليه، ولم يعارِض ذلك معارِض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم»(٣)

---

(١) انظر: دلائل التوحيد، للقاسمي بتحقيق خالد العك (ص٢٦٥).

(٢) الرد على المنطقيين (ص١٠٠).

(٣) التدمرية (ص٣٣، ٣٤)، وانظر: الجواب الصحيح له (٦/٤٥٨، ٤٥٩).

وبهذا يُعلم عدم دقّة قول بعض المتكلمين: ما لا دليل عليه يجب نفيه، أو بطلان الدليل مؤذِنٌ ببطلان المدلول(١).

وذلك أنه لا سبيل لكون النفي قطعياً إلا بحصر محلّه حصراً تامّاً، أو انكشاف العلم به للنافي انكشافاً تاماً، وهذا ما لا سبيل لمكذّبي الرسل إليه؛ إذ كلامهم في الغيبيات.

وهذا بخلاف الاستدلال القرآني على نفي الولد بانتفاء الدليل عليه، فإنّه استصحاب للأصل؛ وهو أن العلم الإلهي لا يُتكلَّم فيه إلا بدليل صحيح، هذا من وجه، ومن وجه آخر يقال: إن النّافيَ هنا محيطٌ علماً بمحل الاستدلال، فصار نفيه برهاناً(٢).

والذين وقعوا في تكذيب الرسل قديماً وحديثاً، أو ردِّ شيءٍ مما جاؤوا به؛ إنما وقعوا في ذلك لظنهم أن ما لم يعلموا إمكانه مما أخبرت به الرسل، أنه ممتنع، مع أنهم لا دليل عندهم على امتناعه إلا عدم علمهم بإمكانه، لما لم يجدوا في الشاهد نظيراً له، أو أنه خالف ما اعتادوه وألفوه، وهذا غلط بيِّنٌ، وخلطٌ يفضي إلى التكذيب؛ فإن عدم العلم بإمكان الشيء لا يعني العلم بامتناعه، وما أخبرت به الرسل شرطه ألا يُعلم امتناعه، لكن قد تحار العقول في كيفية إمكانه؛ لأنه ليس مما تحيط به، أو أنه ليس من مألوفاتها؛ فالرسل تخبر بمحارات العقول، لا بمحالاتها.

يقول شيخ الإسلام: «ما عُلم بالسمع وقوعه يكفي فيه الإمكان الذهني، وهو كونه غير معلوم الامتناع، . . . وهذا الموضع يغلط فيه كثير من النظار، فيظنون أنه يُحتاج فيما يُطلب الدليل على وقوعه، أو فيما قام الدليل على وجوده العلمُ بإمكانه قبل ذلك، وإنما يجب ألا يعلم امتناعه؛ فالرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ تخبر بمحارات العقول، وما لا تعرفه العقول، أو

---

(١) ذكره عن بعض المتكلمين صاحب المواقف (ص٣٧)، وعده طريقاً ضعيفاً، ونسبه ابن خلدون في مقدمته إلى ابن الباقلاني، انظر: المقدمة، ضمن التاريخ (١/٤٩٨)، وانظر: إبطاله في الكافية في الجدل، لإمام الحرمين (٣٨٦ ـ ٣٩٣).

(٢) انظر: ما سيأتي في (ص٣٨٤).

ما تعجز عن معرفته، فما علم العقل إمكانه، ولم يعلم هل يكون أم لا يكون، تخبر الرسل بوقوعه أم عدم وقوعه، وما لم يعلم بالعقل إمكانه ولا امتناعه، تخبر الرسل أيضاً إما بإمكانه، وإما بوقوعه المستلزم إمكانه، وما علم عدمه لا تخبر بوجوده، فلا تأتي الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ بما يُعلم نقيضه، ولكن تأتي بما لم يكن يُعلم، كما قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾﴾ [البقرة: ١٥١]، ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣]»[1]

المسلك الخامس (دلالة الأثر على المؤثر):

استُعمل هذا المسلك في إثبات وجود الله تعالى، كما استُعمل في إثبات صفاته، على نحو ما سيأتي بيانه عند عرض الأدلة، ويقابله عند المتكلمين ما يسمى بإنتاج المقدمات للنتائج، أما في القرآن فإنه يتجلى في الآيات التي في الأنفس والآفاق، من حيث دلالتها على خالقها وما وجب له من صفات الكمال، والفرق بين استعمال هذا المسلك عند المتكلمين، واستعماله في القرآن الكريم: أن الآيات المستدل بها تعيِّن عين المطلوب، وتحدِّد ما هي علامة عليه، في حين إن الاستعمال الكلامي لهذا المسلك، لا يدل إلا على أمر كلي؛ كقولهم: العالم متغير، وكل متغير حادث، وكل حادث له محدث؛ فالعالم له محدث.

فهذه دلالة كلية، لا تعيين فيها لهذا المحدث، ولا تمنع وقوع الشركة فيه، بخلاف دلالة الآيات، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا ضمن الخصائص.

كما أن من نقاط المفارقة بين المنهج المنطقي والمنهج القرآني في هذا الباب: أن المناطقة يشترطون مقدمتين في نظم هذا الدليل، فما زاد عن ذلك فهو بمثابة أقيسة مركبة، وما نقص فالأخرى فيه محذوفة، فهو قياس مضمر، وهذا الشرط تعسُّفٌ من المناطقة لا مبرر له، لذلك لم يتقيد به المتكلمون[2]، والصواب في ذلك هو الطريقة الفطرية القرآنية، وهي أن المقدمات تُذكر

---

(١) شرح الأصفهانية (ص٥٦).

(٢) انظر: «منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة» للدكتور أحمد العبد اللطيف (ص١٦٨ ـ ١٦٩).

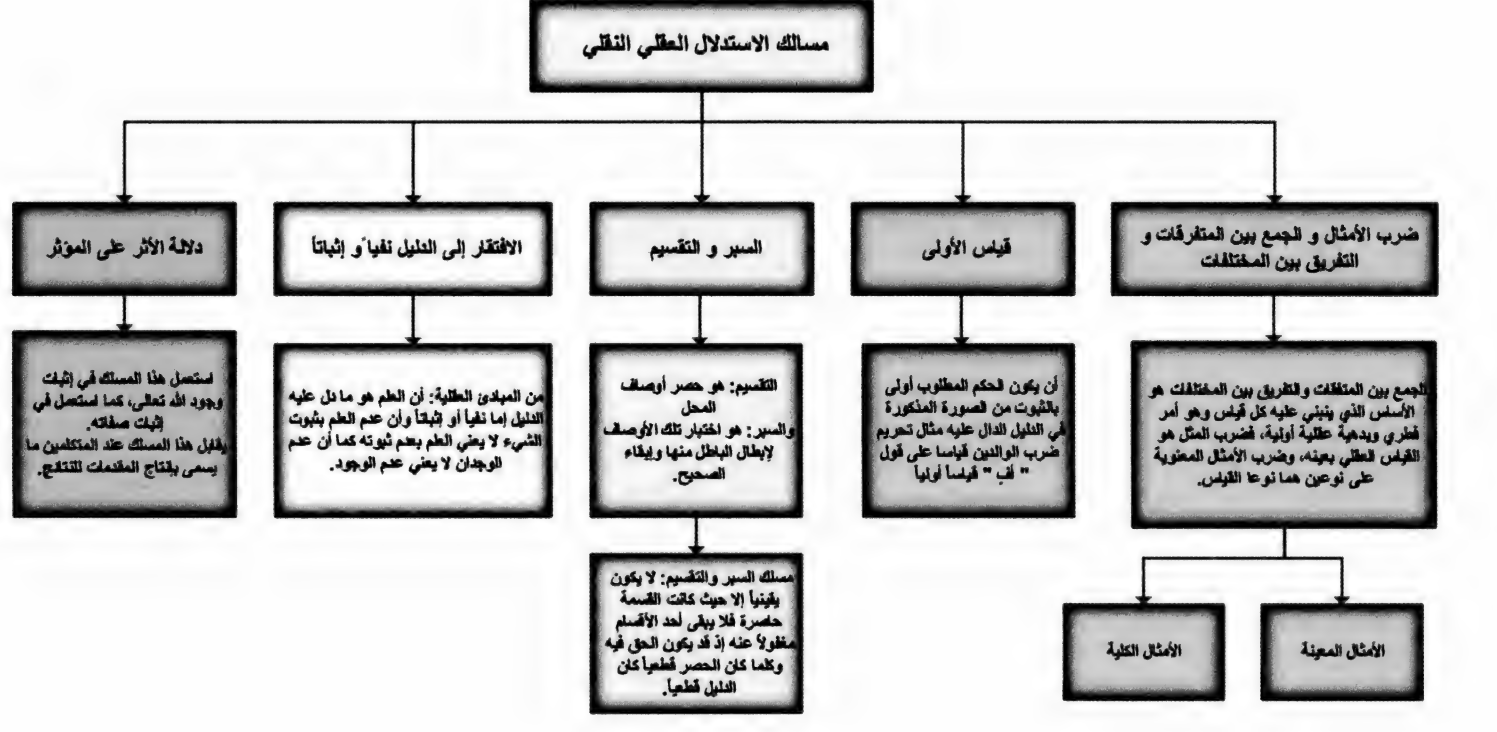
بحسب حاجة المستدَل له، فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى أكثر من ذلك، ومنهم من لا يحتاج إلى استدلال أصلاً؛ بل هو يعلم المطلوب ضرورةً[1].

تلك أهم المسالك والصور التي جاء نظم الأدلة العقلية النقلية عليها، وأشملها لغيرها من صور الأقيسة والأدلة، وهناك مسالك أخرى ذكرها بعض الباحثين: بعضها مندرج ضمن الصور السابقة، وبعضها الآخر يعتبر من طرق الجدل القرآني[2].

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص١٦٨).

(٢) انظر: مناهج الجدل في القرآن للدكتور زاهر الألمعي (ص٧٣) وما بعدها، والمعجزة الكبرى، لأبي زهرة (ص٣٤٠) وما بعدها.



المشجر رقم (٣) مسالك الاستدلال العقلي النقلي

أدلة توحيد الربوبية

مقدمة:

أدق ما يعرّف به توحيد الربوبية أن يقال: هو إفراد الله تعالى بالخلق والملك والتدبير(١).

وذلك أن المراد بتوحيد الربوبية هو إفراد الله ﷻ بجميع معاني الربوبية اللغوية والشرعية، ونفي الشريك عنه في أي منها، فيشمل ذلك توحيد الله تعالى في أفعاله المتعلقة بمشيئته؛ كالخلق والتدبير، كما يشمل سائر صفات الربوبية الذاتية؛ كالملك والقيومية والصمدية؛ بل ويشمل سائر صفات الكمال الإلهية باعتبارها من لوازم الربوبية، لكن جرى الاصطلاح على جعل الأسماء والصفات قسماً مستقلاً عن توحيد الربوبية، باعتبار أن الغالب عليه توحيد الرب في أفعاله، وعلى هذا التقسيم سيجري البحث فيما يأتي من دلالة الربوبية على الألوهية، أما الصفات فسأفرد الحديث عنها في الفصل الخاص بأدلة الكمال والتنزيه(٢).

---

(١) انظر: تجريد التوحيد المفيد، للمقريزي (ص٨٠)، وشرح السفارينية (١/ ١٢٨)، وتيسير العزيز الحميد (ص٣٣)، والقول المفيد على كتاب التوحيد، لابن عثيمين (١/ ٥ ـ ٧).

(٢) قد يُذكر من معاني توحيد الربوبية: توحيد الله في ذاته، وهذا إن كان المراد منه مجرد نفي تعدد الذوات الإلهية فهو الذي ذكرنا من نفي الشريك عن الله تعالى في صفات الربوبية الفعلية والذاتية، أما إن كان على مراد المتكلمين حيث يقولون: واحد في ذاته لا قسيم له، ويفسرونه بنفي التركيب والتبعيض، فهذا من بدع المتكلمين المفضية إلى نفي الصفات الإلهية، وهو قول قائم على افتراض =

واقتصار بعض العلماء في تعريف توحيد الربوبية؛ بأنه توحيد الله في أفعاله هو من باب التغليب أو التقريب[(1)]

وقد دلت الفطرة على توحيد الربوبية، كما دلت على وجود الله تعالى، وذلك أن اتجاه النفوس حال الاضطرار إنما يكون إلى جهة واحدة، وملجأ واحد، لا تلوي على غيره، ولا ترجو الإغاثة عند سواه، وفي هذا أكبر دلالة على أن النفوس مفطورة على أن ربها ومدبر شؤونها والقادر على أمرها إنما هو رب واحد لا شريك له، وقد مرت بنا الآيات القرآنية الدالة على هذا المعنى؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧].

ومن التنبيهات القرآنية إلى دلالة الفطرة على توحيد الربوبية، ما ذكره الله تعالى من قول نبيّه يوسف عليه السلام لصاحبَي السجن: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾﴾ [يوسف: ٣٩]؛ فإن هذا السؤال استنطاق للفطرة، واستشهاد لها بما تعرفه وتدركه من وحدانية فاطرها؛ إذ ليس المراد بسؤاله هذا المفاضلة بين حالين موجودين، فإن تعدد الأرباب لا خير فيه أصلاً؛ بل ليس له وجود في الحقيقة، بدليل قوله تعالى في الآية التي تليها: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً﴾ [يوسف: ٤٠]؛ يعني: لا مسميّات لها في الحقيقة[(2)]

= ذات مجردة من الصفات، وهذا لا وجود له إلا في الأذهان، ويمتنع وجوده في الأعيان.

انظر مثلاً: «رسالة التوحيد» لمحمد عبده: الصفحات (٥٨، ٦٤، ٦٥)، وانظر: «المدخل إلى دراسة العقيدة» للدكتور البريكان (ص٧٨)؛ حيث ذكر أن توحيد الربوبية يشمل الإيمان بوحدانية الله تعالى في ذاته، ولم يبين المراد بذلك.

وانظر: للأهمية ما قاله ابن تيمية عن التركيب في «الرد على المنطقيين» (ص٣١٤، ٣١٥)؛ حيث بيَّن أن تسمية ما يوصف بالصفات تركيباً هو اصطلاح غير شرعي فلا يلتفت إليه، و«درء تعارض العقل والنقل» (٩/ ٣٣٩)، و«شرح حديث النزول» (ص٨٣ ـ ٩٥).

(١) انظر مثلاً: مجموعة التوحيد، لابن تيمية وابن عبد الوهاب وغيرهما من العلماء (ص٥).

(٢) انظر: تفسير الرازي (١٨/ ١٤١)، التحرير والتنوير (١٢/ ٢٧٥)، الظلال (٤/ ١٩٨٩)، وقد تضمنت هذه الآية بجانب التنبيه إلى فطرية التوحيد برهاناً عقلياً ظاهراً على الوحدانية، ألا وهو وصف الواحد بأنه قهار؛ فإن القهر التامّ يستلزم الوحدة، حيث إن الشركة تنافي تمام القهر. وانظر: الصواعق المرسلة، لابن القيم (٢/ ٤٦٦).

وكما أن مجرد الإقرار بوجود الله تعالى لا يكفي لثبوت وصف الإيمان الشرعي لصاحبه، ولا ينفع عند الله تعالى في الآخرة، فكذلك توحيد الربوبية لا يغني عن صاحبه شيئاً ما لم يأت بمقتضياته من توحيد الألوهية والعبادة، والإيمان باليوم الآخر.

وأوضح دلالة على هذا وأجلاها ما ذكره الله تعالى عن كفار مكة، من إقرارهم بهذا النوع من أنواع التوحيد، وذلك في كثير من الآيات؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۝٣١﴾ [يونس: ٣١][١].

ووجه الدلالة هنا أنهم مع كونهم مُقِرِّين بذلك فهم لم يزالوا متصفين بالكفر والشرك، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ۝١٠٦﴾ [يوسف: ١٠٦]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: من إيمانهم أنهم إذا قيل لهم: من خلق السمٰوات؟ ومن خلق الأرض؟ ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون به[٢].

وكذلك كما أن دلالة القرآن العقلية على وجود الله تعالى تركّزت حول الاستدلال بالمخلوقات على الخالق جل جلاله، فإنها أيضاً في الدلالة على توحيد الربوبية قد ارتكزت على المخلوقات، من حيث إن انتظامها وصلاح أمرها وعدم فسادها مستلزِمٌ لانتفاء تعدد الأرباب، فبيان وجه هذه الدلالة كامنٌ في تقرير هذا التلازم، وهو ما سنبينه ـ إن شاء الله تعالى ـ في هذا البحث.

ومما يجدر التنبيه إليه: أن المتكلمين لا يرون توقف العلم بصحة النبوة على العلم بوحدانية الخالق، لذلك فهم لا يمنعون من إثباتها بالدلائل السمعية، كما هو شأنهم في إثبات وجود الخالق جل جلاله[٣].

---

(١) ولا تعني تلك الإجابة الصحيحة أنهم كانوا محققين لهذا النوع من التوحيد، فالإقرار به من حيث الجملة شيء، وتحقيقه شيء آخر. انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٩/ ٣٤٤ ـ ٣٤٨)، وتجريد التوحيد المفيد، للمقريزي (ص٢٠، ٢١)، والدين الخالص لصديق حسن (١/ ١٨٢، ١٨٣).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١٣/ ٧٧)، وأخرج نحوه عن عكرمة، ومجاهد، وقتادة.

(٣) انظر مثلاً: معالم أصول الدين، للرازي (٧٤).

ولقد اتجهت أنظار العلماء في الاستدلال العقلي لهذا المطلب إلى ثلاث آيات من كتاب الله تعالى، لم تكد تتجاوزها إلى غيرها، ألا وهي:

قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [٩١].

وقوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [٢٢].

وقوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤٣﴾﴾ [٤٢، ٤٣].

أما الآية الأولى فلا خلاف في دلالتها على هذا المطلب، حيث صرحت بذكر الخلق الذي هو من أظهر معاني الربوبية، وإن كان هناك تباينٌ بين كلام العلماء في كيفية تقرير دلالتها.

وأما آيتَا الأنبياء والإسراء فإنهما محل خلاف بين من تكلم في دلالتهما.

فبعض أهل السُّنَّة على أن الآيتين مسوقتَان لتقرير توحيد العبادة، والمتكلمون وبعض أهل السُّنَّة يجعلونهما دالتَين على توحيد الربوبية، مسوقتَين لتقريره، كآية المؤمنون.

وللتحقيق في هذا الخلاف، وحتى نقف على الدليل العقلي الشرعي على توحيد الربوبية، فلا بد لنا من تفصيل القول حول معنى كل من الآيات الثلاث، ومعرفة مدى التطابق والتباين بين دلالاتها.

دلالة القرآن العقلية على توحيد الربوبية:

سبقت الإشارة إلى الآيات الثلاث، التي استأثرت باهتمام من تكلم في الدليل العقلي القرآني على توحيد الربوبية.

أولاً: قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢].

جاءت هذه الآية الكريمة في سياق الرد على المشركين، الذين زعموا كذباً وبهتاناً أن الملائكة المكرمين بناتُ الله، حيث يقول الله ﷻ في هذا السياق الكريم: ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ۚ إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِيَذَّكَّرُوا۟ وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا ﴿٤١﴾ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤٣﴾ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤٤﴾﴾ [الإسراء: ٤٠ ـ ٤٤].

فالآية إذاً ـ كما هو واضح من السياق ـ جاءت ردّاً على زعم المشركين هذا، الذي جعلوه مسوّغاً لاتخاذهم الملائكة آلهةً يعبدونها مع الله تعالى.

وقد رتبت الآية الكريمة بطلان كون الآلهة مع الله تعالى ـ كما هو زعم المشركين ـ على أن ذلك يستلزم أن تبتغي هذه الآلهة المزعومة سبيلاً إلى الله تعالى ذي العرش.

يُفهم هذا الترتيب من أداة (لو) وجوابها في الآية، ولكن هل هي في هذا الموضع امتناعية تفيد امتناع الجواب لامتناع شرطه، كما هو مشتهر عند النحويين؟ أم أنها تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته، كما هو قول المحققين فيما ذكر ابن هشام[1]، وكما يُفهم من تعريف سيبويه لِـ(لَو)، حيث قال عنها: «إنها حرف لما كان سيقع لوقوع غيره»[2]؟ سوف نرى أن لهذا السؤال وجوابه ارتباطاً وثيقاً بالخلاف

---

(١) انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (ص٣٤٠).

(٢) الكتاب (٤/ ٢٢٤)، وقد قال أبو حيان عن هذا التعريف: (وهو أحسن من قول النحويين: إنها حرف امتناع لامتناع)، البحر المحيط (١/ ٨٨)، وانظر في هذا البحث النحوي كتاب «دراسات لأسلوب القرآن» لمحمد عبد الخالق عضيمة، القسم الأول (٢/ ٦٤٢، ٦٤٣)، وطبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي (١/ ٢٧٧)، وما بعدها، حيث ذكر تحقيقاً مهماً لوالده تقي الدين عن استعمال «لو» في القرآن في رسالة سماها: «كشف القناع في حكم لو للامتناع» قال فيها: «تتبعت مواقع «لو» من الكتاب العزيز والكلام الفصيح فوجدت المستمر فيها انتفاء الأول، وكون وجوده ـ لو فرض ـ مستلزماً لوجود الثاني، وأما الثاني: فإن كان الترتيب بينه وبين الأول مناسباً ولم يخلف الأولَ غيرُه، فالثاني منتفٍ في هذه الصورة، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ . .»، وقال بعد ذلك: «وإنكار كون «لو» امتناعيةً جحدٌ لضروريات، ودعوى ذلك مطلقاً منقوضة بما لا قِبَلَ به، والضابط فيه ما ذكرت»، طبقات الشافعية الكبرى (١/ ٢٧٧ ـ ٢٧٩).

الواقع حول المراد من ابتغاء السبيل، الذي جُعل في الآية لازماً لتعدد الآلهة، ودليلاً على بطلان ألوهيتها، فإن المقصود من ابتغاء السبيل إلى ذي العرش في هذه الآية قولان للمفسرين سلفاً وخلفاً، كلاهما يحتمله السياق[(١)]

القول الأول: أنه للمغالبة والمعازّة والمنازعة في الملك، وهذا القول مذكور عن ابن عباس[(٢)] والحسن[(٣)] وسعيد بن جبير[(٤)] ومقاتل[(٥)]

وعلى هذا القول تكون دلالة الآية كدلالة قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١].

القول الثاني: أنهم يبتغون إلى ذي العرش سبيلاً للتقرب والتزلّف.

وهذا القول مروي عن قتادة[(٦)]، ومجاهد[(٧)]

وقد مال إلى ترجيح كلٍّ من القولين جمعٌ من المحققين، مستنِداً كلٌّ منهم إلى أدلة.

فممن رجح القول الأول: الإمام البغوي في تفسيره، حيث ذكر القولين ثم قال: «والأول أصح»[(٨)]

كما ذكر ابن عطية أنه قول أبي علي الفارسي[(٩)] والنقاش[(١٠)]

---

(١) ممن ذكر احتمال الآية للقولين صاحب التحرير والتنوير، انظر: (١٥/ ١١١)، وقد صرح بأن مآلهما واحد، والسعدي في تفسيره (٣/ ١١٠، ١١١)، والشنقيطي في أضواء البيان (٣/ ٥٣٩)، وقد صرح بأن كلا القولين حقٌّ يدل عليه القرآن.

(٢) ذكره عنه القرطبي بدون سند. انظر: الجامع لأحكام القرآن (١٠/ ٢٦٥، ٢٦٦).

(٣) ذكره عنه ابن الجوزي في زاد المسير، انظر: (٥/ ٣٨)، والواحدي في الوسيط (٣/ ١٠٩).

(٤) رواه عنه ابن أبي حاتم، كما ذكر السيوطي في الدر المنثور، انظر: (٤/ ٣٣١)، وذكره عنه ابن الجوزي في زاد المسير (٥/ ٣٨)، والقرطبي في الجامع (١٠/ ٢٦٥)، وابن عطية في المحرر الوجيز (٣/ ٤٥٨).

(٥) ذكره عنه ـ بدون سند ـ أبو الليث السمرقندي في بحر العلوم، انظر: (٢/ ٢٦٩).

(٦) رواه عنه ابن جرير بسنده، انظر: (١٥/ ٩١).

(٧) ذكره عنه الآلوسي في روح المعاني، انظر: (٨/ ٧٩)، ولم يذكر من رواه عنه.

(٨) معالم التنزيل (٣/ ١١٦).

(٩) هو: الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، من أكابر أئمة النحويين، توفي سنة ٣٧٧هـ. انظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، لابن الأنباري (ص٢٣٢، ٢٣٣).

(١٠) هو: محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون الموصلي ثم البغدادي، أبو بكر النقاش، إمام أهل =

والمتكلمين؛ أبي منصور وغيره[1].

وممن رجحه أيضاً أبو السعود، حيث يقول في تفسيره بعد ذكر القولين: «والأول، هو الأظهر الأنسب [بقوله] ﴿سُبْحَـٰنَهُۥ﴾ [الروم: ٤٠]؛ فإنه صريح في أن المراد بيان أنه يلزم مما يقولونه محذور عظيم من حيث لا يحتسبون، وأما ابتغاء السبيل إليه تعالى بالتقرب فليس مما يختص بهذا التقرير، ولا مما يلزمهم من حيث لا يشعرون؛ بل هو أمر يعتقدونه رأساً»[2].

وممن رجح ذلك أيضاً الشوكاني[3]، والشنقيطي، وقال: «إنه المتبادر من الكلام»[4]، «والصحيح الذي هو الحق من التفسيرين»[5].

أما القول الثاني: فقد اقتصر إمام المفسرين ابن جرير الطبري على ذكره، وتبعه على ذلك ابن كثير[6]، وهو الذي رجحه ابن تيمية وقال: إنه الصحيح[7].

وتبعه شارح الطحاوية، وذكر أنه المنقول عن السلف[8].

وقد استند من رجح القول بالتقرب إلى الأدلة الآتية:

١ ـ أن المشركين لم يكونوا ينكرون الصانع، أو يقولون: إن آلهتهم تُمانع الله تعالى وتغالبه، مع أن الله تعالى يقول في الآية: ﴿لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾ [الإسراء: ٤٢]، فدل ذلك على أن المراد بالآية توحيد العبادة والألوهية، لا الربوبية[9].

= العراق في القراءات والتفسير، ضعفه جماعة، توفي سنة ٣٥١هـ. انظر: طبقات المفسرين، للسيوطي (ص٨٠ ـ ٨٢).

(١) انظر: المحرر الوجيز (٣/ ٤٥٨).

(٢) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (٥/ ١٧٤).

(٣) انظر: فتح القدير (٣/ ٢٣٠).

(٤) انظر: أضواء البيان (٣/ ٥٤٠).

(٥) المرجع السابق (٧/ ٢٩٣).

(٦) انظر: جامع البيان، للطبري (١٥/ ٩١)، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٣/ ٤٧).

(٧) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٥).

(٨) انظر: شرح الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٤١، ٤٢).

(٩) انظر: الموضعين السابقين.

٢ ـ أن تعدية الفعل: ﴿ٱبۡتَغَوۡاْ﴾ [التوبة: ٤٨] بـ(إلى) يوحي ذلك، كما هو في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ١٩﴾ [المزمل: ١٩]؛ أي: إلى عبادته وطاعته، ولو كان المراد الممانعة والمغالبة لكان الأنسب تعديته بـ(على)، كما هو الشأن في قوله تعالى: ﴿فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ﴾ [النساء: ٣٤][1]

٣ ـ أن اتخاذ السبيل مأمور به مرغب فيه، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، فدل هذا على أن المراد في الآية التقرب والتزلف، لا الممانعة[2]

٤ ـ أن هذا القول هو المروي عن السلف، وقد ذكره ابن جرير كما تقدم، ولم يذكر غيره.

أما أدلة أصحاب القول الأول، فمرجعها إلى أن هذا القول هو الأنسب للسياق، والمتبادر من الكلام، ويمكن تفصيل ذلك بما يلي:

١ ـ أن الآية أُتبعت بتسبيح الله عن لازم قولهم: إن معه آلهة، وهو ابتغاؤها السبيل إليه، فدل ذلك على أنه محذور عظيم، وأنه يلزم قولَهم من حيث لا يحتسبون.

وهذا لا ينطبق على القول بالتقرب والتزلف[3]

٢ ـ أن الآية سُبقت بذكر ادعاء المشركين أن الملائكة بنات الله ـ تعالى وتنزه ـ، فأشبه هذا السياق قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿بَلۡ أَتَيۡنَٰهُم بِٱلۡحَقِّ وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ ٩٠ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٖ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنۡ إِلَٰهٍۚ إِذٗا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۢ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ﴾ [٩٠، ٩١].

هذا وبالتأمل في أدلة القولين نجد أنها متقاربة في عدم قطعيتها بترجيح

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٩/ ٣٥٠).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٣٥٠، ٣٥١).

(٣) انظر: روح المعاني (١٥/ ٧٩).

أحدهما، ولعل هذا ما دعا كثيراً من المفسرين إلى عدم الترجيح بينهما[1]، خصوصاً وأن كليهما يحتمله السياق، ولكن يبقى الكلام في أيهما أولى بأن يكون المراد من الآية، فإن هذا الخلاف حولها هو من اختلاف التضاد لا التنوع، فلا يمكن أن يكون القولان مرادين من الآية معاً.

وما ذكره القائلون بالتقرب والتزلف من أن المشركين لم يكونوا منكرين للصانع، ولا قائلين بممانعة آلهتهم له، يمكن الجواب عليه بأن القرآن قد صرح بأنهم ادعوا الولد لله تعالى، ومن لازم هذا أن يكون متصفاً بالربوبية كوالده[2]، فتحدث الممانعة، فأقام الحجة عليهم من لازم قولهم، كما دلت على ذلك آية المؤمنون.

كما أن الترابط والتلازم بين معنى الإلهية ومعنى الربوبية، المتمثل في اقتضاء الربوبية لاستحقاق الألوهية، وفي انبناء استحقاق الألوهية على الاتصاف بالربوبية، يجعل من قول المشركين: «إن مع الله تعالى آلهة تستحق العبادة»، ملزوماً للقول بربوبية هذه الآلهة، وإن لم يصرحوا بها، فأقام الحجة عليهم بإبطال لازم دعواهم[3].

وصورة هذا التلازم: لو كان هؤلاء الآلهة التي تعبدونها مع الله تعالى تستحق العبادة للزم من هذا اتصافها بالربوبية، وهذا باطل بدليل حتمية حصول المغالبة والمعازّة، المفضية إلى خراب العالم، وهو منتفٍ حسَّاً، فيكون استحقاقها للعبادة باطلاً، وهو المطلوب.

هذا استدلال على بطلان قولهم ببيان انتفاء لازم اللازم.

أما ما ذُكر من أن هذا هو قول السلف، فهو معارَضٌ بما ورد عن السلف من القول بالتفسير الآخر، فلا إجماع منهم على أحد القولين.

أما بقية ما ذكروا، فلا يعدو أن يكون مرجحاتٍ محتملةً، لا تُنهي الخلاف.

---

(١) انظر: مثلا تفسير القاسمي (١٠/ ٢٣١)، ونظم الدرر، للبقاعي (٤/ ٣٨٤).

(٢) انظر: روح المعاني، للآلوسي (٩/ ٢٥٩، ٢٦٠)، والتحرير والتنوير، لابن عاشور (١٩/ ١١٤)، وقد استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف: ٨١].

(٣) انظر: الكشاف، للزمخشري (٣/ ٧)، وانظر: تعليق ابن المنير عليه في الصفحة نفسها.

وكذلك ما ذكره من رجح القول بالمغالبة، لا يعدو أن يكون احتمالاً لا يقطع بترجيح هذا القول.

فإن التسبيح على القول بالتقرب يكون من ادعائهم الآلهةَ مع الله تعالى، وهو في حد ذاته محذور عظيم يجب تنزيه الله تعالى منه، ولو لم يرد ذكر المغالبة والممانعة.

أما ما ذكر من مشابهة سياق هذه الآية لسياق آية (المؤمنون)، من ذكر ادعاء المشركين الولدَ لله تعالى، ونقضِ ذلك بدلالة الآية محل البحث، فهو الذي يُبقي في النفس ميلاً إلى ترجيح القول بأن المراد من ابتغاء السبيل هو المغالبة والمعازّة، والمنازعة في الملك.

ومما يجدر التنبيه إليه أن (لو) في الآية على هذا القول تكون امتناعية[1]، ويكون نظم الدليل هكذا:

لو وُجد مع الله تعالى آلهة (أرباب) للزم من ذلك أن يلتمسوا الطريق لمغالبته في الملك، ولنتج عن ذلك خراب العالم، وذلك منتفٍ حسَّاً، فدل ذلك على انتفاء وجود الآلهة.

أما على القول بالتقرب والتزلف فإن (لو) تكون مفيدة لامتناع الشرط خاصة دون الجواب[2]؛ إذ لا يتفق القول بامتناعه مع هذا القول في الآية، فإنه مبنيٌّ على حصول الجواب وتحققه لا امتناعه، وقد تقدم أن القول باقتصار إفادة (لو) على امتناع الشرط أصوب عند محققي النحويين من القول بإفادتها امتناعَ الجواب لامتناع الشرط.

---

(١) انظر: إشارة الآلوسي إلى هذا في روح المعاني (١٥/ ٧٩).

(٢) لعل عدم الانتباه لهذه المسألة هو الذي أوقع الرازي في أن يقول في تفسير الدليل على القول بالتقرب: «فما لم تقدر أن تتخذ لأنفسها سبيلاً إلى الله فكيف يُعقل أن تقربكم إلى الله؟!» مفاتيح الغيب (٢٠/ ٢١٧)، وهذا خطأ واضح؛ فإنه على هذا القول تكون الآلهة المزعومة قادرة على اتخاذ السبيل، بنص قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، وكان الصحيح أن يقال في تقرير الدليل على هذا القول: إذا كانت هذه الآلهة التي تزعمون تتقرب إلى الله، وتبتغي إليه السبيل بعبادته، فهذا دليل فقرها، وعدم صلاحيتها للألوهية، وعليكم أن تتجهوا إلى من تتقرب إليه دون غيره.

والحاصل من هذا البحث: أن الآية دلت على بطلان اتخاذ آلهة تعبد مع الله تعالى من خلال إبطال ربوبيتها، وذلك ببيان اللازم لتعدد الأرباب، مع حتمية الصراع المفضي إلى خراب العالم، فالآية إذاً تجمع الدلالة على المطلبين: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية[1]، والله أعلم.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢].

جاءت هذه الآية الكريمة في أوائل سورة الأنبياء، بعد ذكر تنزيه الله تعالى عن اللهو واللعب، وتهديد الكفار بجزاء وصفهم اللهُ تعالى بالنقائص، وبيان أن الخلق جميعاً مربوبون لله تعالى، وذكر تسبيح الملائكة الدائم لله - تبارك وتعالى -.

وجاء في الآية السابقة لها مباشرة استنكار عبادة آلهةٍ لا تتصف بصفات الربوبية، التي هي مسوّغات استحقاق المعبود لأن يعبد.

قال الله ﷻ في هذا السياق: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا[2] لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌۚ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾ وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾ أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ[3] ﴿٢١﴾ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ

---

(١) وهذا ما وُفق إليه الشيخ السعدي - رحمه الله تعالى - في تقرير معنى الآية. انظر: تيسير الكريم الرحمٰن في تفسير كلام المنان (٣/ ١١٠، ١١١).

(٢) فسّر اللهو بالعبث واللعب مطلقاً، فيكون المعنى: ما خلقنا الخلق من غير حكمة وقصد جليل وغاية عظيمة، وفسّره بعض السلف بأنه اتخاذ الزوجة والولد، وجعلوا الآية ردّاً على النصارى في ادعائهم بنوّة عيسى عليه السلام، وعلى هذا القول يكون هذا السياق مشابهاً لسياق آيتَي الإسراء والمؤمنون، إلا أن الآلوسي جعل التفسير الأول هو الظاهر والمناسب للسياق، انظر: روح المعاني (١٧/ ٢٠)، وسيأتي مزيد بيان لهذه الآية - إن شاء الله - عند ذكر أدلة التنزيه.

(٣) لم يدّع المشركون لآلهتهم أنها تُنشر الموتى، بل كان أكثرهم ينكر البعث، ولكن لما كان هذا لازم قولهم بإلهيتها - إذ لا يُعبد بحق إلا من يقدر على الإنشار، وهم يزعمون أنها تُعبد بحق - جُعل ذلك كصريح الدعوى، فأُنكر عليهم. انظر: الكشاف، للزمخشري (٣/ ٧). وسيأتي مزيد بيان لهذا.

ءَالِهَةٌ إِلَّا[1] ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾ أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗۖ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡۖ هَٰذَا ذِكۡرُ مَن مَّعِيَ وَذِكۡرُ مَن قَبۡلِيۗ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡحَقَّۖ فَهُم مُّعۡرِضُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الأنبياء: ١٦ ـ ٢٤].

فالآية كما هو واضح جاءت في سياق الرد على المشركين، الذين كانوا يعبدون مع الله تعالى آلهة أخرى، كما أنها أُتبعت بما يؤكد أن الردّ كان موجهاً بالدرجة الأولى إلى عبادة هذه الآلهة من دون الله تعالى، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةٗۖ﴾ [الأنبياء: ٢٤]، فوصْف الآلهة بأنها متخذة من دون الله تعالى يدل على أنهم ما كانوا يعبدونها لاعتقادهم أنها متصفةٌ بالربوبية، شريكة لله تعالى في الخلق والملك والتدبير[2]، وإنما كانوا يتخذونها وسائط وشفعاء عن الله تعالى، فأشبه هذا قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣].

ورغم وضوح السياق في تأدية هذا المعنى نجد عامة المتكلمين عندما يقررون دلالة هذه الآية وما شابهها من أدلة التوحيد في القرآن لا يصلون إلى هذا المراد الذي دل عليه السياق؛ بل يقفون بدلالة الآية عند إثبات الوحدانية، وانفراد الله تعالى بالربوبية دون هذه الآلهة المزعومة.

وفي هذا تفريط ظاهر في التوحيد الذي بعثت من أجله الرسل، وأنزلت لبيانه الكتب.

كما أن المتكلمين يبالغون في الربط بين هذه الآية، وبين دليل التمانع الذي يعوِّلون عليه في تقرير الوحدانية.

يقول ابن تيمية: «الذي ذكره النظّار عن المتكلمين، الذي سموه دليل

---

(١) (إلا) هنا بمعنى غير أو سوى عند عامة المفسرين، إلا ما ذكره الماوردي من أن فيها وجهاً آخر، وهو أن تكون بمعنى الواو، فيكون المعنى: لو كان فيهما آلهة مع الله لفسدتا، وقد قرر الدليل على الوجه الأول بأنه إبطال عبادة غير الله تعالى بعجزه عن قدرة الله، كأنه أراد عما يقدر الله عليه من تدبير العالم وإصلاح أمره، أما الوجه الثاني فقرره بالتمانع. انظر: النكت والعيون، للماوردي (٣/ ٣٣٢)، وانظر: معاني القرآن، للفراء (٢/ ٢٠٠)، وتفسير القرطبي، (١١/ ٢٧٩)، ومغني اللبيب (٩٩).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٩/ ٣٤٤).

التمانع، برهان تام على مقصودهم، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، وإن كان هذا هو توحيد الربوبية، والقرآن يبين توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية. . . وليس الأمر كما ظنه هؤلاء؛ بل هو برهان صحيح عقلي كما قدره فحول النظار»[1]، ثم قرر دليل التمانع على نحو ما سبق.

ويقول في بيان أن دليل التمانع ليس هو مقصود الآية: «ومقصود القرآن توحيد الإلـهية، وهو مستلزم لما ذكروه من غير عكس، ولهذا قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، فلم يقل: لو كان فيهما إلـهان؛ بل المقدر آلهة غير الإلٰه المعلوم أنه إلٰه، فإنه لم ينازع أحد في أن الله إلٰه حق، وإنما نازعوا: هل يُتخذ غيره إلهاً مع كونه مملوكاً له؟»[2].

وإذا تقرر أن الآية مؤدية في دلالتها لتوحيد الربوبية، حتى مع كونها مسوقة للألوهية، فهل ما ذكره المتكلمون في تقرير دلالة التمانع هو مدلول الآية بصورة مباشرة، أم أنه يلتقي معها في مجرد كونه من لوازم مدلولها، كما يرى شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ؟

هذا ما سنعرفه ـ إن شاء الله تعالى ـ بعد تفصيل القول في دلالة الآية.

وعامة المتكلمين عندما يذكرون دليل التمانع يُرجعونه إلى هذه الآية قبل غيرها، باعتبار أنها رتبت امتناع تعدد الأرباب على كونه مستلزماً لفساد السماوات والأرض، وهذا منتفٍ وقوعُه حسّاً ومشاهدة، فيلزم انتفاء التعدد.

ومما يزيد الاستغراب أن أكثر المتكلمين إذا استدلوا بالتمانع على الوحدانية يبادرون إلى الاستشهاد بهذه الآية[3]، على أنها مضمنة هذا الدليل، ولا يبادرون إلى آية (المؤمنون)، التي هي أصرح في تأدية مرادهم، وأقرب إلى ما ذكروا من هذه الآية.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٥٤، ٣٥٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٦٩، ٣٧٠)، وانظر: (ص٣٧٨) من الجزء نفسه.

(٣) انظر مثلاً: الإنصاف، للباقلاني (ص٤٩)، والغنية في أصول الدين، للمتولي الشافعي (ص٦٧).

وربما اكتفى بعضهم بذكر آية الأنبياء هذه، وربما ذكر بعضهم معها (آية المؤمنون)، على أنها تفصيل لما فيها من دلالة.

وكان الأولى بهم الانصراف مباشرة إلى آية (المؤمنون)، حيث صرحت بذكر التمانع في الربوبية، قبل الالتفات ـ في هذا الصدد ـ إلى آية الأنبياء، التي تحتمل ما أرادوا من الاستدلال بالتمانع، وتحتمل معنى آخر غيره؛ كالقولين آنفاً في آية الإسراء.

فما قيل في آية الإسراء ـ من احتمالها أن تكون دالة على توحيد الألوهية، على تفسير ابتغاء السبيل إلى ذي العرش المذكور فيها بأنه للتقرب والتزلف، واحتمالها كذلك أن تكون دالة على توحيد الربوبية على التفسير بالمغالبة والمنازعة ـ فإنه يقال هنا أيضاً في هذه الآية، بحسب تفسير المراد بفساد السماوات والأرض، المجعول لازماً لتعدد الآلهة، وبرهاناً على امتناعه.

فلقد رتبت الآية نفي كون الآلهة مع الله تعالى على استلزام ذلك لفساد السماوات والأرض، ولا فرق بين أن يقال في المراد بالآلهة في هذه الآية الأرباب، أو الآلهة بحق، إذا اعتبرنا أن الإله لا يكون حقاً إلا إذا اتصف بالربوبية، وإنما الفرق المؤثر في تحديد معنى الآية ونظم دليلها هو الحاصل بين ما ذكر من أقوال في تفسير المراد بفساد السماوات والأرض، الذي جعل في الآية لازماً لتعدد الآلهة، وتلك الأقوال هي:

١ ـ أنه فساد أهل السماوات والأرض، وهذا ما ذكره الفراء وابن جرير[١]

٢ ـ أنه الفساد الناشئ عن عبادة غير الله تعالى، وهو ما يقابل الصلاح الناشئ عن توحيد الله بالألوهية، فهو فساد معنوي، وهذا ما انتصر له ابن تيمية، وبالغ في تقريره[٢]

٣ ـ أنه اختلال نظام العالم وخرابه، فهو فساد مادي، وهذا قول أكثر

---

(١) انظر: معاني القرآن (٢/ ٢٠٠)، وجامع البيان (١٧/ ١٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٧٢ ـ ٣٧٧)، ومنهاج السُّنَّة (٣/ ٣٣٠ ـ ٣٣٥).

من تعرض لهذه الآية من المفسرين والمتكلمين[١].

٤ ـ أنه عدم تكوّن السماوات والأرض من الأصل، وهذا ذكره شارح المقاصد[٢].

وهذا الأخير هو أضعف ما قيل في ذلك؛ بل إنه ظاهر البطلان والتكلف، إذ لا يصح أبداً، لا لغة ولا شرعاً، تسمية عدم الوجود فساداً[٣].

والقولان الأولان بمعنى واحد، بدلالة أن ابن جرير صرح في تقرير معنى الآية بذكر العبادة فقال: «لو كان في السماوات والأرض آلهة تصلح لهم العبادة سوى الله الذي هو خالق كل الأشياء، وله العبادة والألوهة التي لا تصلح إلا له ﴿لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] يقول: لفسد أهل السماوات والأرض»[٤].

وعلى هذا التفسير للفساد، فإن الآية لا دلالة فيها على توحيد الربوبية إلا من جهة التضمن، وذلك أمر آخر، وسوف نرجئ بيان دلالة الآية على هذا التفسير إلى حين الكلام على أدلة توحيد الإلـهية، حيث المكان الملائم لهذا التقرير.

وإنما الذي يهمنا في هذا الفصل هو تقرير دلالة الآية على القول الآخر في تفسير الفساد المذكور فيها.

ولقد كدت أُعرِض عن ذكر دلالة الآية على هذا الوجه، لِما رأيته من كلام ابن تيمية وغيره[٥] في تخطئة هذا القول، وقوة الحجة في ذلك.

---

(١) انظر: تفسير البغوي (٣/ ٢٤١)، والكشاف، للزمخشري (٣/ ٧)، وتفسير النسفي (٢/ ٧٥)، وتفسير ابن كثير (٣/ ١٩٤)، وفتح القدير، للشوكاني (٣/ ٢٠٤)، وتفسير السعدي (٣/ ٢٧٢، ٢٧٣)، والتحرير والتنوير، لابن عاشور (١٧/ ٣٧).

(٢) انظر: (٤/ ٣٧).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٩/ ٣٤١، ٣٧١).

(٤) جامع البيان (١٧/ ١٣).

(٥) يقول المقبلي: «وليست الآية الكريمة هي دليل التمانع كما يزعمون، حتى يرد عليها ما ذكرنا؛ لأنه لم يدّع أحد إلهاً حكيماً مماثلاً، للباري تعالى، والآية رد على المدعين لوقوع الآلهة، وإنما ادعوا أصناماً وحجارة ونحوها. . .» الأرواح النوافح حاشية على العلم الشامخ (٣٠٣).

إلا أني آثرت ذكر ذلك **لأمرين**:

الأول: أن كثيراً من العلماء المشهود لهم بسلفية المنهج قد قبلوا تقرير الآية على هذا القول؛ كالبغوي[1] وابن كثير[2] والشوكاني[3] والسعدي[4]

الثاني: صحة دليل التمانع في نفسه، الذي فُسرت به الآية على هذا الوجه، بشهادة ابن تيمية نفسه كما تقدم، مع إنكاره دعوى أنه دليل الآية كما تقدم.

أما تقرير دلالة الآية على هذا الوجه في تفسير الفساد، فمِن أحسن ما رأيت فيه قول الزمخشري[5] في «الكشاف»: «والمعنى: لو كان يتولاهما ويدبر أمرهما آلهة شتى، غير الواحد الذي هو فاطرهما، لفسدتا، وفيه دلالة على **أمرين**:

أحدهما: وجوب ألا يكون مدبرهما إلا واحداً.

والثاني: ألا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده؛ لقوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾ [النمل: ٦٥].

فإن قلت: لم وجب الأمران؟

قلت: لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير المَلِكَين؛ لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف. ولأن هذه الأفعال[6] محتاجة إلى تلك الذات المتميزة بتلك الصفات، حتى تثبت وتستقر»[7]

وما نبه إليه الزمخشري من دلالة الاستثناء في الآية على معنًى زائد في

---

(١) انظر: معالم التنزيل (٣/ ٢٤١).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم (٢/ ١٩٤).

(٣) انظر: فتح القدير (٣/ ٤٠٢).

(٤) انظر: تيسير الكريم الرحمٰن (٣/ ٢٧٢، ٢٧٣).

(٥) هو: محمود بن عمر بن محمد بن عمر، العلامة أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي، النحوي، اللغوي، المتكلم المعتزلي، المفسر، يلقب بجار الله، ممن برع في الأدب والنحو واللغة، وكان متظاهراً بالاعتزال داعية إليه، توفي سنة ٥٣٨هـ. انظر: طبقات المفسرين، للسيوطي (ص١٠٤، ١٠٥).

(٦) يشير إلى تدبير أمر السماوات، أو إلى ما ذُكر في الآية التي قبلها من الإنشار.

(٧) الكشاف (٣/ ٧، ٨).

الآية على مجرد نفي التعدد ـ وهو ألا يكون ذلك الواحد إلا الله القدير على كل شيء ـ قد سبقه بالإشارة إليه الماوردي[1] في تفسيره، حيث ذكر أنه على هذا الوجه في تفسير الاستثناء يكون المقصود بالآية إبطال ألوهية غير الله تعالى، من جهة عجزه عن القيام بأمر السماوات والأرض، مما يفضي إلى فسادهما.

بل إن الماوردي ينبه إلى دلالة أشرف وأهم، حيث ينص على أن المقصود إبطال عبادة غير الله ﷻ؛ بناءً على عجزه عن التدبير[2].

وهذا يدعونا إلى ذكر ما وُفِّق إليه غير واحد من المفسرين، من التنبيه إلى دلالة الآية على توحيد الإلـهية، حتى على القول بتفسير الفساد باختلال نظام العالم.

ومن هؤلاء الشيخ عبد الرحمٰن السعدي، حيث فسر فساد السماوات والأرض بأنه فساد لهما في ذاتهما، وفساد لمن فيهما من المخلوقات[3]، وشيخ الإسلام ابن تيمية يقرر هذا الجمع بين الدلالتين في بعض المواضع، مع أنه يصرح في مواضع أكثر بأن الفساد في الآية إنما يقصد منه الفساد المعنوي، الناشئ عن عبادة غير الله تعالى؛ فمن ذلك قوله في نصٍّ يحتاج إلى تأمل، للتوفيق بينه وبين سائر كلامه في تأكيد مباينة هذه الآية لما قاله المتكلمون، يقول مبيِّناً وجه لزوم الفساد في الآية:

«ووجه بيان لزوم الفساد: أنه إذا قُدّر مدبران، [ما تقدم من أنه][4] يمتنع أن يكونَا غير متكافئَين؛ لكون المقهور مربوباً لا رباً، وإذا كانَا متكافئين امتنع التدبير منهما، لا على سبيل الاتفاق، ولا على سبيل الاختلاف، فيفسد العالم

---

(١) هو: علي بن محمد بن حبيب القاضي، أبو الحسن الماوردي البصري الشافعي، كان حافظاً للمذهب، عظيم القدر، مقدما عند السلطان، له المصنفات الكثيرة في كل فن، توفي سنة ٤٥٠هـ. انظر: طبقات المفسرين، للسيوطي (ص٧١، ٧٢).

(٢) انظر: النكت والعيون (٣/ ٤٤٢).

(٣) انظر: تفسير السعدي (٣/ ٢٧٢، ٢٧٣).

(٤) يبدو لي أن هذه العبارة زائدة، وقد أضافها المحقق من بعض النسخ الخطية.

بعدم التدبير.. وهذا من جهة امتناع الربوبية لاثنين، ويلزم من امتناعهما امتناع الإلهية، فإن ما لا يفعل شيئاً لا يصلح أن يكون رباً يعبد، ولم يأمر الله أن يعبد»[(١)]

والذي أراه أن هذا هو الاتجاه المرضي في تقرير دلالة الآية، وأنه أولى من قصر دلالتها على أحد نوعَي التوحيد دون الآخر، والله أعلم.

وقد نبَّه ابن المنيّر[(٢)] في تعليقه على الكشاف إلى لطيفة مهمة، في تقرير دلالة الآية على معنى التمانع، ربما يكون فيها تضييق لشقة الخلاف.

وهي أن الآية الكريمة سُبقت بقوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الأنبياء: ٢١]، وفي هذا إلزام لهم بلازم ما ادعوه لمعبوداتهم من استحقاق العبادة، وهو كونها قادرة على إحياء الموتى، ثم أبطل بعد ذلك بهذه الآية[(٣)] الدعوى ولازمها.

وجاء الإبطال مقتصراً على صورة واحدة من الصور المفترضة لتعدد الآلهة، كانت أدق الصور والأقسام المفترضة، وهي أن تكون هذه الآلهة موصوفة جميعُها بصفات الكمال، الشاملة للقدرة على إحياء الموتى.

وأعرضت الآية عن الصور الأخرى، كأن لا يتصف بالكمال أحد من الآلهة، أو أن يتصف به أحدها دون البقية؛ لأن هذه مما يُعلم بطلان التعدد فيها بالبداهة، ولا ينتظم هذا إلا على أن يكون المقصود من قوله تعالى: ﴿هُمْ يُنشِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الأنبياء: ٢١] إلزام المشركين ادعاء الكمال لآلهتهم[(٤)]

---

(١) منهاج السُّنَّة (٣/ ٣٣٣)، أما نفيه أن تكون طريقة المتكلمين هي طريقة القرآن فانظره في «درء تعارض العقل والنقل» (٩/ ٣٧٨).

(٢) هو: ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور الجُذامي المالكي، المعروف بابن المنيّر، قاضي الإسكندرية، كان إماماً فاضلاً متبحراً في العلوم، توفي سنة ٦٣٨هـ. انظر: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي (٧/ ٣٦١).

(٣) أي: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

(٤) انظر: حاشية ابن المنيّر على كشاف الزمخشري (٣/ ٧)، وقد قال ابن المنيّر بعد هذا الشرح النفيس: «فتأمل هذا الفصل بعين الإنصاف تجد أنفس الأنصاف». وقد ذكر نحوه، أو قريباً منها الآلوسي في تفسيره (٩/ ٢٧، ٢٨).

وهذا يوافق ما مرّ في المطلب السابق، من أن عدم إنكار مشركي العرب لتوحيد الربوبية لا يمنع من أن يكون الاستدلال له مطلباً شرعياً، فيكون الشرع قد نزّل من لم يأت بمقتضاه من توحيد العبادة منزلة من أنكره.

وهناك نظرة أخرى في تفسير الفساد المذكور في الآية، أرى أن فيها جمعاً بين الأقوال، وهي أن نقول: إن الفساد يقع في السماوات والأرض بحسب وقوع عبادة غير الله تعالى، فهو نسبي.

وعلى هذا القول يكون الفساد منحصراً في الأرض، بدلالة قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾ [الروم: ٤١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَـٰحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦] فإنه جاء خلال الأمر بدعاء الله تعالى، وهو مخ العبادة.

أما السماوات فقد سلمت من الفساد، لسلامة سكانها من الانصراف عن عبادة الله تعالى أو الفتور عنها.

وعلى هذا يكون معنى الآية: لو كان في السماوات والأرض آلهة مع الله تُعبد عبادةً عامة لأدى ذلك إلى فساد السماوات والأرض بعامة.

والذي يمكن أن يورَد على هذا المعنى هو أنه متعارض مع تصريح الآية بانتفاء وقوع الفساد، كما هو مستفاد من أداة الشرط (لو) وجوابها.

ويمكن الجواب عن هذا بما سبق ذكره من أن المحققين من النحاة على أن (لو) إنما تفيد امتناع الشرط دون جوابه، وبأن الفساد المنتفي وقوعه هو الفساد العام المطبق الشامل للسماوات والأرض ومن فيهن، كما قال تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].

لكن يرِد أيضاً على هذا المعنى أنه يلزم منه عدم تقييد الآلهة في الآية بأنها آلهة بحق، حتى يتناول السياق الآلهة الموجودة فعلاً وإن كانت زائفة، وهذا خلاف المتبادر من ظاهر الآية من أن المعنى: لو كان فيهما آلهة غير الله تستحق أن تعبد لأوجب ذلك فساد السماوات والأرض.

كما أنه يتنافى مع دلالة الآية على امتناع الشرط كما هو ظاهر، والله أعلم.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ[1] كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [المؤمنون: ٩١، ٩٢].

تضمنت هذه الآية الكريمة أصرح الأدلة العقلية القرآنية على توحيد الربوبية؛ إذ بُني امتناع تعدد الآلهة[2] فيها على اتصافها جميعاً بصفات الربوبية، التي من أظهرها الخلق، والقدرة، والعلو على كل شيء، مما يدل صراحة على أن المراد بالإلٰه فيها الرب[3].

ولهذا لم يحصل خلاف بين مفسري السلف والخلف في دلالتها على هذا المطلب، كما هو الحال في الآيتين السابقتين، وإن كان هناك تباين في كيفية تقرير هذه الدلالة.

وكثير من المفسرين يفسرونها بدليل التمانع، ويجعلونها مفصلة لآية الأنبياء، ومبينة لمقتضى الفساد المذكور فيها[4].

ويُربي ابن تيمية على هذا التقرير لدليل الآية، ويبين أن في هذه الآية برهانين يقينيَّين على امتناع تعدد الأرباب.

فالبرهان الأول في قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقد عُلم أن ذلك لم يحصل، فإذاً ليس مع الله تعالى إله؛ فإن ما ذكر

---

(١) «الذهاب هنا مستعار للاستقلال بالمذهوب به، وعدم مشاركة غيره له فيه» انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور (١٨/ ١١٤)، بتصرف يسير.

(٢) قد استغنى هذا السياق القرآني بالاستدلال على انتفاء تعدد الآلهة عن الاستدلال على انتفاء اتخاذ الولد، وذلك إما لظهور فساده، أو بناءً على أن ابن الإلٰه يلزم أن يكون إلهاً؛ إذ الولد يكون من جنس والده وجوهره، انظر: روح المعاني، للآلوسي (٩/ ٢٦٠).

(٣) يدل على هذا سباق الآية وسياقها، انظر: تفسير السعدي (٣/ ٣٧٢)، ففيه ما يؤيد هذا. ومعلوم أن لفظَي إلٰه ورب في القرآن قد يتحدان في المعنى، وقد يفترقان بحسب اجتماع اللفظين وافتراقهما، انظر: بيان هذا في مجموعة مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب (٥/ ١٧) عن دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ص٣٣٥) للدكتور عبد العزيز العبد اللطيف، ولا يعني هذا عدم دلالة الآية على توحيد الألوهية، بل هي تدل عليه من طريق الاقتضاء؛ إذ هو مقتضى توحيد الربوبية.

(٤) انظر: المحرر الوجيز، لابن عطية (٤/ ١٥٤)، وتفسير ابن كثير (٣/ ٢٨٠).

في البرهانين لازم لثبوت إلٰه مع الله تعالى، وإذا علم انتفاء اللازم، علم انتفاء الملزوم قطعاً.

وبيان هذا التلازم ـ كما يذكر ابن تيمية[1] ـ أنه إذا كان مع الله تعالى إلٰه امتنع أن يكون هذا الإلٰه مستقلاً بخلق العالم مع أن الله تعالى مستقل بخلق العالم؛ إذ إن هذا جمع بين النقيضين، وفساده معلوم بالضرورة، وامتنع أيضاً أن يكون هذا الإلٰه مشاركاً له أو معاوناً؛ لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما، والعجز يعود على الألوهية بالإبطال.

وبيان ذلك العجز أن أحدهما إذا لم يكن قادراً إلا بإعانة الآخر، لزم عجزه حال الانفراد، وامتنع أن يكون قادراً حال الاجتماع؛ أما الأول فواضح؛ وأما الثاني فلأنه دور قبلي[2]، فإن هذا لا يكون قادراً حتى يجعله الآخر قادراً أو يعينه الآخر، وذلك لا يجعله قادراً ولا يعينه حتى يكون هو قادراً، وهو لا يكون قادراً حتى يجعله ذاك أو يعينه، فامتنع أن يكون أحدهما قادراً، فامتنع أن يكون لكل واحد منهما فعلٌ حال الانفراد وحال الاجتماع، في حين إن ألوهية كل منهما تستلزم أن يكون قادراً عند انفراده، فلا بد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلاً لا يشاركه الآخر فيه، وحينئذ يكون مفعول هذا متميزاً عن مفعول هذا، فيذهب كل إلٰه بما خلق، هذا بمخلوقاته، وهذا بمخلوقاته، وهذا غير واقع؛ فإنه ليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم، فإذاً: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، هذا تقرير البرهان الأول في الآية.

أما البرهان الثاني: وهو في قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] فينبني على امتناع كونهما متساويين في القدرة، وإلا كان مفعول كل منهما متميزاً عن مفعول الآخر، وهو باطل كما تقدم؛ لأنهما إذا كانا

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية (٣/ ٣١٥)، وما بعدها.

(٢) الدور القبلي «هو أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا، وذاك فاعلاً لهذا، وهذا فاعلاً لذاك، فيكون الشيء فاعلاً لفاعله، ويكون قبل قبله». الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٢٥٧). وانظر: التعريفات، للجرجاني (ص١٠٥).

كذلك لم يفعلا شيئاً حال الاتفاق، ولا حال الاختلاف، سواء كان الاتفاق لازماً، أو كان الاختلاف هو اللازم، أو جاء الاتفاق وجاء الاختلاف؛ لأنه إذا قُدر لزوم اتفاقهما فإن أحدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل، وليس تقدم أحدهما أولى من تقدم الآخر لتساويهما، فيلزم ألا يفعل واحد منهما، فإن قُدّر التقارن بين إرادتيهما وفعلهما، فالتقدير أنه لا يمكن أحدُهما أن يريد ويفعل إلا مع الآخر، فتكون إرادته وفعله مشروطة بإرادة الآخر وفعله، فيكون كل منهما عاجزاً حال الانفراد، ويمتنع مع ذلك أن يصيرَا قادرين كما تقدم.

أما إذا قُدِّر لزوم اختلافهما، فإنه يمتنع مع تساويهما أن يفعلا شيئاً؛ لأن هذا يمنع هذا، وهذا يمنع هذا؛ لتكافؤ القدرتين، فلا يفعلان شيئاً، وأيضاً فإن امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر، فيلزم أن يكون كل منهما مانعاً ممنوعاً، وهذا ممتنع...

أما إذا قُدِّر إمكان اتفاقهما وإمكان اختلافهما، فإن تخصيص أحدهما دون الآخر يكون محتاجاً إلى مرجح، ولا مرجح إلا هما، وترجيح أحدهما دون الآخر محال، واتفاقهما على ترجيح أحدهما يفتقر إلى مرجح آخر، فيلزم التسلسل في العلل.

فتبين أنه لو قدر إلـهان متكافئان في القدرة لم يفعلا شيئاً، لا حال الاتفاق، ولا حال الاختلاف، فلا بد أن يكون حينئذ ـ إذا قُدر إلـهان ـ أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، فتبطل ألوهية الآخر، وهو المطلوب[1].

ولا شك أن القارئ قد لحظ تطويلاً في تقرير هذه الحجة على توحيد الربوبية، وهو أمر ليس بمعتاد في براهين القرآن وحججه، التي تميزت

---

(١) اختصرت تقرير هذين البرهانين بشيء من التصرف من كلام ابن تيمية في منهاج السُّنَّة (٣/ ٣١٣ ـ ٣٢٥)، والعجيب أن الشيخ رحمه الله بعد هذا التقرير قال: «وهذا بعض تقرير البرهانين اللذين في القرآن».
وقد ذكر الشيخ الدكتور محمد خليل هراس أنه لم يجد من سبق ابن تيمية إلى هذا التقرير، انظر: ابن تيمية السلفي (ص٩١)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٥٥ ـ ٣٦١)، والصواعق المرسلة، لابن القيم (٢/ ٤٦٣ ـ ٤٦٤).

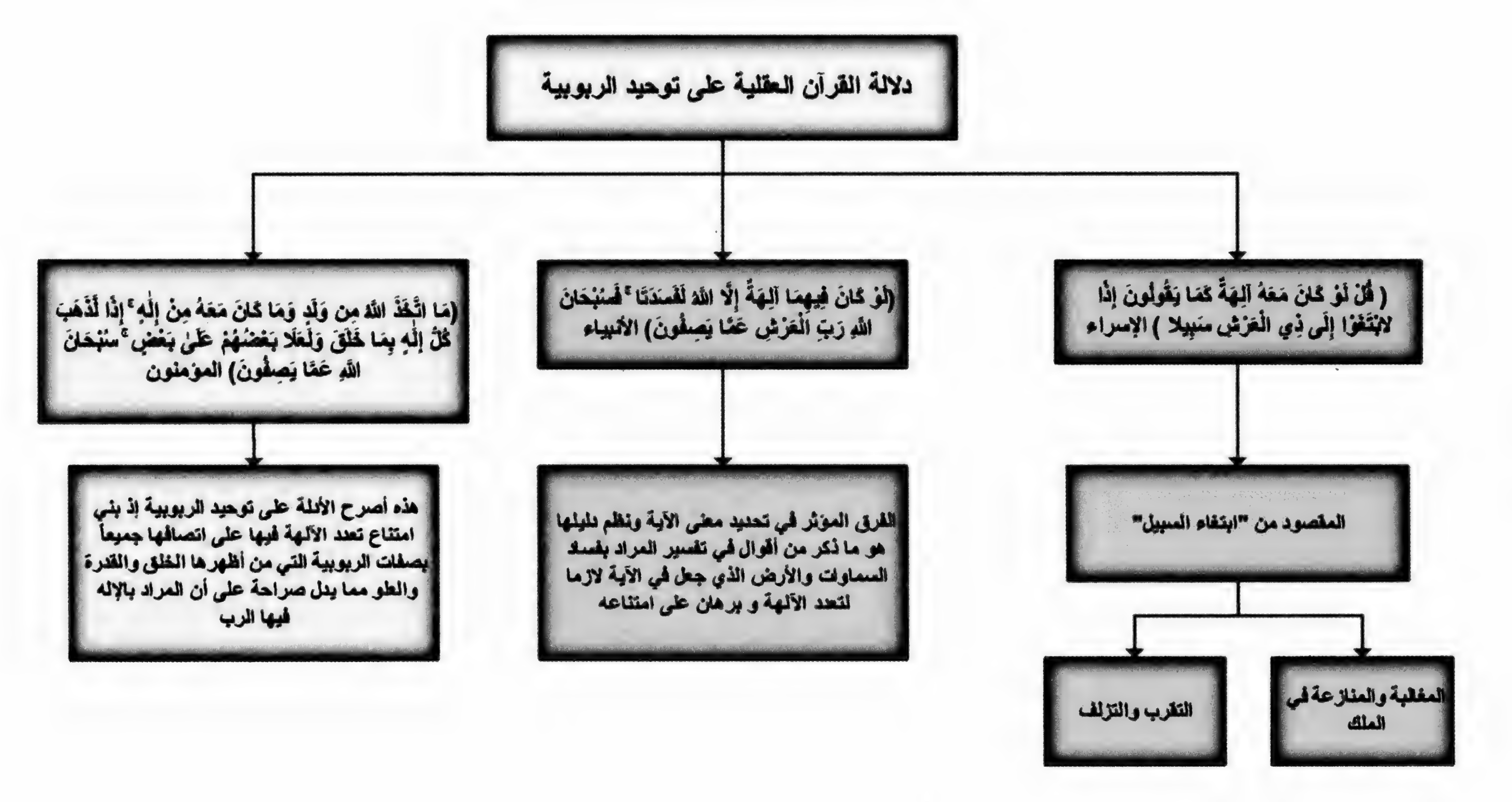
بالسهولة، والبعد عن التكلف والتعقيد، والحق أنه كذلك الأمر حتى في هذه الحجة، فالآية إنما هي في كلمات معدودة سهلة، وإنما دعا الإمام ابن تيمية ـ رحمه الله تعالى ـ إلى هذا البسط لدلالة الآية ـ مع أنا لم نذكر إلا ملخص كلامه ـ ما شغَّب به بعض أهل الكلام، من القول بأن هذه الحجة إقناعية لا برهانية، لإمكان اتفاق الإلهين على خلق العالم وتدبير شؤونه، وأن هذا هو الأليق بمقام الألوهية، حيث كمال العلم والحكمة، وقد مرّ في خلاصة تقرير الشيخ لدلالة الآية ما أبطل هذه الشبهة غاية الإبطال.

كما مر أيضاً عند الكلام على دليل التمانع عند المتكلمين إبطال ما أُورد عليه من شبه.

وبما ذُكِر من تقريرٍ لدلالة الآية يتبين أن برهان التمانع الذي يذكره المتكلمون لإثبات الوحدانية غير مقطوع الصلة بالأدلة القرآنية، وخصوصاً آية المؤمنون هذه.

فقضية التغالب والتنازع جامع يجمع بينهما، ولعل هذا يعطيه شيئاً من الصبغة الشرعية، الأمر الذي جعل أكثر المفسرين يربطون بينه وبين دلالة الآيات القرآنية.

أما إذا اعتبرنا أن صحته في نفسه وسلامته كافيَانِ في إضفاء الشرعية عليه، فلا شك في شرعيته بهذا الاعتبار، كما سبق أن ذكرنا، والله أعلم.



المشجر رقم (٤) دلالة القرآن العقلية على توحيد الربوبية

أدلة الكمال والتنزيه

مقدمة:

لما كان هذا البحث محصوراً في الدلالات العقلية دون السمعية، وجب التمييز بين ما هو سمعي وما هو عقلي، من صفات الله تعالى؛ وذلك لبيان ما يتناوله البحث من الدلائل الكثيرة في هذا الباب الواسع، أما أسماء الله تعالى فلا يخفى كونها سمعية، فلا علاقة لها بهذا البحث.

والصفات السمعية هي التي لا سبيل للعقل إلى معرفتها إلا من جهة إخبار الوحي بها، لذلك تسمى: الصفات الخبرية، ومن أمثلتها الاستواء على العرش، وإنما تكون علاقتها بالدلائل العقلية من جهة ثبوت صدق المخبر بها، وما قام على ذلك من أدلة عقلية، فمستندها العقلي: دلائل النبوة العقلية.

وأما الصفات العقلية: فهي ما كان للعقل مجال في إيجابها لله تعالى، مستنداً في ذلك إلى ما تمليه الفطرة، من وجوب اتصاف الخالق البارئ الأول بالكمال المطلق[1]

ولا يعني هذا استقلاله في إثباتها عن السمع، إلا أن يكون ذلك على سبيل التفصيل في التنزيه، فإن السمع إنما أتى به مجملاً، كما هو اللائق

---

(١) وذلك كصفات القدرة، والعلم، والحياة، والعلو، والرحمة، وغيرها، وسيأتي ذكر الضابط لها إن شاء الله تعالى.

بالصفات السلبية[1].

أما الصفات الثبوتية، فقد جاء النقل بالتفصيل فيها، عقليها وسمعيها، وما كان عقلياً منها ليس المراد به أن العقل مستقل بإثباتها لله تعالى؛ بل المراد انضمام دلالته عليها إلى الدلالة السمعية الخبرية، فهي صفات نقلية عقلية، نقلية؛ لدلالة النقل عليها، وعقلية؛ لأن للعقل وجهاً في إدراك ثبوتها لله تعالى، ووجوب اتصافه بها، فخرج بذلك أن يقدر صفة يوجب العقل ثبوتها لله تعالى مع كون النقل لم يأت بها، ولم يشر إليها من قريب أو بعيد، فهذه لا يصحُّ وجودها أصلاً، ضرورة كون الكتاب جاء تبيانا لكل شيء، وصفة الرب المعبود هو أولى شيء بالبيان.

ولعل من نافلة القول أن نؤكد على أن ثبوت الكمال المطلق لله تعالى مسألة فطرية، يقرّ بها جميع الخلق، فهي رديفة للإقرار بالخالق من الأصل؛ إذ لا يتصور إثبات الخالق في الفطر على وجه يكون فيه موصوفاً بمنتهى الكمال وغايته، فكماله ملازم لكونه خالقاً، لذلك كان الغالب على أدلة كمال الرب في القرآن والسُّنَّة أن تكون سمعية.

كما أنه لم يقع خلاف في هذه المسألة من حيث الأصل والمبدأ، وإنما وقع الخلاف العظيم فيها من جهة بيان صفات الكمال وتفصيلها، فالذين لم يعتصموا بالوحي في هذا المجال، وأطلقوا العنان لأهوائهم التي يسمونها: عقولاً، غَلَوا في اتجاهين: إما في التنزيه المفرِط، المؤدي إلى التعطيل، وهذا حال أكثر أهل الأهواء، ومنهجهم في الصفات معاكس تماماً لطريقة الكتاب والسُّنَّة، ومنهج السلف، حيث يعتمدون الإثبات المجمل، والنفي المفصل[2]، وإما في الإثبات المفرِط، غير المنضبط بنفي المثيل[3].

وأما الذين اعتصموا بالوحي ومنهاج النبوة، فقد هداهم الله تعالى لما

---

(١) لا يجوز نفي وصف عن الله تعالى إلا استناداً إلى دليل شرعي، إما مفصل، أو مجمل، كما سيأتي.

(٢) انظر: مثلاً ما ذكره الأشعري عن توحيد المعتزلة في مقالات الإسلاميين (١/ ٢٣٥).

(٣) انظر: ما ذكره البغدادي عن الكرامية في الفرق بين الفرق (٢١٦، ٢١٧).

اختُلف فيه من الحق بإذنه ﴿وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤٦﴾﴾ [النور: ٤٦]، فتمسكوا بطريقة الكتاب والسُّنَّة في الصفات، والتي تنص على الإجمال في النفي والتنزيه، والتفصيل في الإثبات، على أساس نفي المثيل، ونفي إدراك كيفية الصفة، مع معرفة معناها المميز للصفات بعضها من بعض[(١)].

وفيما يلي سوف أعرض ـ إن شاء الله تعالى ـ ما وقفت عليه من الطرق العقلية التي استخدمها القرآن، أو أشار إلى دلالتها على صفات الكمال لله تعالى[(٢)]، ثم أتبع ذلك بما ورد في القرآن والسُّنَّة من الاستدلال العقلي على تنزيه الله تعالى عن العيوب والنقائص.

---

(١) انظر: قاعدة الإثبات المفصل والنفي المجمل في فتاوى ابن تيمية (٦/ ٣٧).

(٢) انظر: تفسير سورة العلق، لابن تيمية في الفتاوى (١٦/ ٣٥٦ ـ ٣٥٨)، حيث ذكر بعض الطرق القرآنية في إثبات صفات الكمال، وقد أوردتها هنا من غير التزام بترتيبه.

المبحث الأول

(أدلة الكمال)

أولاً: دلالة أفعال الله تعالى

تتجلى آثار صفات الله تعالى في مفعولاته، سواء كان ذلك في مخلوقاته أو كلماته، كما تتجلى في أفعاله تعالى؛ كالإحياء والإماتة، والبرء والإعدام، والرِّزق، والخفض والرفع، وإنزال الغيث، وإهلاك العصاة، وإرسال الرسل، وتدبير شؤون الخلائق، وغير ذلك من أفعال الرب تعالى، فما كان من هذه الأفعال مشاهداً محسوساً بالنسبة للمستدل، فإنه يدل على الصفات دلالة حسية عقلية، لا تستند إلى السمع، وذلك كالأفعال المذكورة، فإنها ـ دون شك ـ دالة على كمال قدرة فاعلها، وكمال حكمته، وكمال رحمته وعلمه؛ بل إن إهلاكه للعصاة والمكذبين للرسل دال على غضبه وانتقامه، وقهره وجبروته، كما أن إنعامه على عباده وإحسانه إليهم دال على رحمته ولطفه وحنانه.

وقد تقدم في الفصل الأول أمثلة كثيرة لهذا النوع من الأدلة العقلية الشرعية على صفات الكمال، وأشرنا إلى أن هذه المخلوقات مع كونها تدل على خالقها من وجوه كثيرة، فإنها تدل على كثير من صفات الكمال الثابتة له؛ بل إن من أعظم الطرق الشرعية للاستدلال على وجود الخالق ﷻ: التعرفَ عليه من خلال آثار صفاته في مفعولاته.

ولما كانت هذه الدلالة في غاية الظهور والبيان، فقد أغنى ما سبق ذكره هناك عن إعادته هنا، إلا أني أود أن أنبه إلى بعض الأمثلة من النصوص الشرعية التي تضمنت استدلالاً صريحاً بأفعال الله تعالى على بعض صفاته،

حيث إن أفعال الله تعالى لا تنحصر في الخلق؛ بل هي أشمل وأعم، فكلام الله تعالى ـ مثلاً ـ هو من أفعاله المتعلقة بمشيئته، والقرآن من كلامه، وكل ذلك ليس بمخلوق، وله دلالة عظيمة على صفات الكمال لله تعالى، وكذلك أحكام الله تعالى الشرعية كما سيأتي، وإليك فيما يلي بعض الأمثلة الصريحة على هذا الضرب من الاستدلال:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٣، ١٤].

فهذه الآية الكريمة فيها أعظم دليل يمكن أن يقام على صفة العلم لله تعالى؛ بل دلت على العلم بالجزئيات، الذي أنكره الفلاسفة وغلاة القدرية، وأكفرَهم السلف بذلك، ودلالتها تتبين من **وجوه**:

أ ـ أن الخلق هو الإبداع بتقدير سابق، متضمن تقدير المخلوقات في العلم قبل تكوينها.

ب ـ أن خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه؛ لأنه يخلقه بإرادة، والإرادة مشروطة بالعلم؛ إذ إرادة ما لا يشعر به محال، وهذه ـ كما يقول ابن تيمية ـ هي الطريقة المشهورة لنظار المسلمين، وطرد هذه الدلالة على أصول السُّنَّة أن مَن سوى الله تعالى لا يخلق شيئاً؛ لأنه لا يحيط علماً بجزئيات أفعاله، فلا يكون خالقاً لها، وإن كان شاعراً مريداً لها من بعض الوجوه، فهو فاعل لها من ذلك الوجه.

جـ ـ أن علم الله تعالى بنفسه يستلزم علمه بسائر مخلوقاته؛ باعتباره خالقاً لها؛ إذ هو سببها التام، والعلم بالأصل يوجِب العلم بالفرع.

د ـ أنه تعالى لطيف يدرك الدقيق، خبير يدرك الخفي، كما يظهر من صنعه، وهذا هو المقتضي للعلم بالأشياء، فيجب وجود المقتضَى؛ لوجود السبب التام.

هـ ـ أن المخلوقات فيها من الإحكام والإتقان ما يستلزم علم الفاعل لها؛ لأن العمل المتقن يمتنع صدوره من غير العالم.

ومن خلال هذه الوجوه تُعلم دلالة الآية القاطعة على علم الله تعالى بالجزئيات والكليات وكل شيء؛ فإن مَن أقر بأن الله تعالى هو الخالق، وأنه خالق الصدور، وما تضمنته من الخطرات، فكيف تخفى عليه وهي خلقه؟![1]

وهذا التقرير لدلالة الآية يصح على كلا التقديرين في إعراب (من) في الآية، فسواء قُدّرت مرفوعة على الفاعلية، فيكون المعنى: ألا يعلم الخالق الذي شأنه الخلق؟

أو قُدرت منصوبة على المفعولية، فيكون المعنى: ألا يعلم الرب مخلوقه ومصنوعه؟

فعلى كلا التقديرين فالدلالة صحيحة صريحة[2]

يقول ابن رشد معلقاً على هذا الدليل في الآية:

«وجه الدلالة: أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه ـ أعني كون صنع بعضها من أجل بعض ـ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك المصنوع أنه لم يحدث من صانع هو طبيعة، وإنما وجدت عن صانع رتب ما قبل الغاية لأجل الغاية، فوجب أن يكون عالِماً به.

مثال ذلك: أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صُنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن فاعل عالم بصناعة البناء، وهذه الصفة هي صفة قديمة؛ إذ لا يجوز عليه أن يتصف بها وقتاً ما)[3]

٢ ـ قوله تعالى: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٩٧﴾﴾ [المائدة: ٩٧].

---

(١) انظر: هذه الوجوه في مجموع الفتاوى (١٦/ ٦٠، ٣٥٤، ٣٥٥)، ودرء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١١٤، ١١٧)، وشرح الأصفهانية (ص٢٤) وقد أوردت عبارات ابن تيمية بتصرف.

(٢) وقد ضعّف النحاس التقدير بالنصب، كما في إعراب القرآن (٤/ ٤٧٠)، بينما رجّحه أبو حيان في البحر المحيط (٨/ ٣٠٠)، وانظر: الصواعق المرسلة، لابن القيم (٢/ ٤٩٢).

(٣) مناهج الأدلة (ص٧٠).

هذه الآية. قد صرحت بأن جعْل الكعبة ومتعلقاتها مما ذكر في الآية قياماً للناس، ـ أي: لمن كان يحرّم ذلك من العرب ويعظمه، جعله قواماً لمن لا قوام له منهم، فهو بمنزلة الرئيس الذي يحجز قويّهم عن ضعيفهم، ومسيئهم عن محسنهم، وظالمهم عن مظلومهم ـ[1]، صرحت بأن ذلك له حكمة عظيمة، وهي العلم بأن الله تعالى يعلم ما في السماوات وما في الأرض، وأن الله بكل شيء عليم، وذلك واضح من لازم التعليل في قوله تعالى: ﴿لِتَعۡلَمُوٓاْ﴾ [يونس: ٥].

ووجه الدلالة هنا على علم الله تعالى بمصالح خلقه ظاهر من ترتب ذلك على ما شرعه لهم، حتى ظهرت آثاره عليهم، وأصبح واقعاً محسوساً لديهم.

ولكن ما وجه الدلالة في ذلك على أنه تعالى يعلم ما في السماوات وما في الأرض، وأنه تعالى بكل شيء عليم؟

جواب ذلك كما يقول ابن عاشور: «أنه تعالى أمر ببناء الكعبة في زمن إبراهيم، فلم يدر أحد يومئذ إلا أن إبراهيم اتخذها مسجداً، ومكة يومئذ قليلة السكان، ثم إن الله أمر بحج الكعبة، وبحرمة حرمها، وحرمة القاصدين إليها، ووقّت للناس أشهر القصد فيها، وهدايا يسوقونها إليها، فإذا في جميع ذلك صلاح عظيم، وحوائل دون مضار كثيرة بالعرب لولا إيجاد الكعبة. فكانت الكعبة سبب بقائهم، حتى جاء الله بالإسلام، فلا شك أن الذي أمر ببنائها قد علم أن ستكون هنالك أمة كبيرة، وأن ستحمد تلك الأمة عاقبة بناء الكعبة، وما معه من آثارها، وكان ذلك تمهيداً لما علمه من بعثة محمد ﷺ فيهم، وجعلهم حملة شريعته إلى الأمم، وما عقب ذلك من عظم سلطان المسلمين، وبناء حضارة الإسلام»[2]

فهذا وجه الدلالة على أن الله تعالى يعلم ما في الأرض، وأما ما في

---

(١) «القيام في الأصل مصدر قام إذا انتقل على رجليه، ويُستعار للنشاط، ويستعار من ذلك للتدبير والإصلاح؛ لأن شأن من يعمل عملاً مهماً أن ينهض له.. فالقيام هنا بمعنى الصلاح والنفع» التحرير والتنوير، لابن عاشور (٧/ ٥٦).

(٢) التحرير والتنوير (٦/ ٦٠).

السماوات فمن باب أولى، باعتبار أنها أقرب إليه، وأنه تعالى أعنى بها[1].

قال ابن عاشور: «وأما دلالة ذلك على أنه بكل شيء عليم: فلأن فيما ثبت من هذا العلم الذي تقرر، من علمه بما في السماوات وما في الأرض، أنواعاً من المعلومات، جليلة ودقيقة، فالعلم بها قبل وقوعها لا محالة، فلو لم يكن يعلم جميع الأشياء لم يخل من جهل بعضها، فيكون ذلك الجهل معطّلاً لعلمه بكثير مما يتوقف تدبيره على العلم بذلك المجهول، فهو ما دبّر جعْل الكعبة قياماً وما نشأ عن ذلك إلا عن عموم علمه بالأشياء، ولولا عمومه ما تم تدبير ذلك المقدّر»[2].

ورغم وضوح دلالة هذه الآية على مدلولها وقطعية ذلك، إلا أن أقواما من الزنادقة ـ كما يذكر الإمام ابن قتيبة رَحِمَهُ اللهُ ـ أنكروا الارتباط بين أول الآية وآخرها، وظنوا بعماهم أن ذلك خلل في القرآن، فأبانوا بذلك عن جهل فاضح، وحاشا القرآن أن يأتيه الباطل من بين يديه أو من خلفه، وقد تصدى الإمام ابن قتيبة للرد عليهم، فكان مما قاله جواباً على استشكالهم هذه الآيةَ:

«وتأويل هذا أن أهل الجاهلية كانوا يتغاورون، ويسفكون الدماء بغير حقها، ويأخذون الأموال بغير حلها، ويخيفون السبل، ويطلب الرجل منهم الثأر فيقتل غير قاتله، ويصيب غير الجاني عليه، ولا يبالي من كان، بعد أن يراه كفءاً لوليه، ويسمّيه: الثأر الْمُنيم[3]، وربما قتل أحدهم حميمه بحميمه.. وربما أسرف في القتل، فقتل بالواحد ثلاثة أو أربعة وأكثر. فجعل الله الكعبة البيت الحرام، وما حولها من الحرم، والشهر الحرام، والهدي، والقلائد، قواماً للناس؛ أي: أمنا لهم، فكال الرجل إذا خاف على نفسه لجأ إلى الحرم فأمن، يقول الله ﷻ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَكْفُرُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [العنكبوت: ٦٧].

---

(١) انظر: المرجع السابق (٦/ ٦٠).

(٢) التحرير والتنوير (٦/ ٦٠).

(٣) أي: الثأر الذي فيه وفاء طلبته، كأنه لم يذق النوم قبل أخذه به. انظر: لسان العرب (١٢/ ٥٩٧). مادة: (نوم).

وإذا دخل الشهر الحرام تقسمتهم الرِّحل، وتوزعتهم النجع، وانبسطوا في متاجرهم، وأمنوا على أموالهم وأنفسهم.

وإذا أهدى الرجل منهم هدْياً، أو قلّد بغيره من لحاء شجر الحرم، أمن كيف تصرّف، وحيث سلك.

ولو تُرك الناس على جاهليتهم وتغاورهم في كل موضع وكل شهر لفسدت الأرض، وفني الناس، وتقطعت السبل، وبطلت المتاجر، ففعل الله ذلك لعلمه بما فيه من صلاح شؤونهم، وليعلموا أنه كما علم فيه الخير لهم، أنه يعلم أيضاً ما في السماوات وما في الأرض، من مصالح العباد ومرافقهم، وأنه بكل شيء عليم»(١)

وللكعبة شأن عظيم، من تأمل فيه لم يستغرب أن يجعلها الله تعالى من أعظم أدلة علمه الشامل.

يقول ابن تيمية: (.. وكذلك الكعبة، فإنها بيت من الحجارة، بواد غير ذي زرع، ليس عندها أحد يحفظها من عدو، ولا عندها بساتين وأمور يرغب الناس فيها، فليس عندها رغبة ولا رهبة، ومع هذا فقد حفظها بالهيبة والعظمة، فكل من يأتيها يأتيها خاضعاً ذليلاً، متواضعاً في غاية التواضع، وجُعل فيها من الرغبة ما يأتيها الناس من أقطار الأرض، محبة وشوقاً، من غير باعث دنيوي، وهي على هذا الحال من ألوف السنين، وهذا مما لا يعرف في العالم لبنيةٍ غيرها. والكعبة لها خاصة ليست لغيرها، وهذا مما حيَّر الفلاسفة ونحوهم؛ فإنهم يظنون أن المؤثر في هذا العالم هو حركات الفلك، وأن ما بُنيَ وبقي فقد بُني بطالع سعيد، فحاروا في الكعبة؛ إذ لم يجدوا في الأشكال الفلكية ما يوجب مثل هذه السعادة والفرح، والعظمة والدوام، والقهر والغلبة)(٢)

وأخيراً، فلعل ما بُسط ذكره في دلالة هذه الآية داخلٌ في الآيات

---

(١) تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة (٧٣، ٧٤).

(٢) النبوات (ص١٦٠، ١٦١).

البينات، المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٦، ٩٧].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الروم: ٥٠].

هذه الآية مسوقة أصلاً للاستدلال بإحياء الأرض الميتة على القدرة على البعث، فهي دليل على صفة القدرة، والآيات مثلها كثيرة جداً، وسنرجئ الحديث عن دلائل هذه الصفة إلى حين الكلام عن المعاد، فإن غالب استدلال القرآن على القدرة كان منصباً على تقرير إمكان البعث، وقدرة الله تعالى عليه، أما ما نريده هنا من الآية فدلالتها على رحمة الله تعالى، حيث نبهت إلى أن ما يُرى من إغاثة الله تعالى لعباده بإنزال المطر بعد قنوطهم، هو أثرٌ حسيًّا لرحمة الله تعالى ودليل عليها، فقد سبق هذه الآية قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلِ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْهِم مِّن قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ ﴿٤٩﴾ فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٤٨ ـ ٥٠].

وفي هذه الآية ردّ قاطع على من يؤوِّل الرحمة بالإنعام، حيث نصت على أن الإنعام المتمثل في إحياء الأرض بالنبات إنما هو أثر من آثار رحمة الله تعالى، التي هي صفة قائمة به ﷻ، على الوجه اللائق به سبحانه.

٤ ـ ما رواه أبو الشيخ الأصبهاني بسنده عن أبي موسى رضي الله عنه أن موسى عليه السلام قال له قومه: أينام ربك؟ قال: اتقوا الله إن كنتم مؤمنين، فأوحى الله إلى موسى عليه السلام أن خذ قارورتين فاملأهما ماءً، ثم أمسكهما، ففعل، فنعس فنام، فسقطتا من يده فانكسرتا، فأوحى الله ﷻ إلى موسى: إني كذلك أمسك السماوات والأرض أن تزولا، ولو نمتُ لزالتا[1]

---

(١) العظمة (٢/ ٤٢٥)، برقم (١١٩ ـ ٣) بتحقيق رضاء الله المباركفوري. وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (ص٦٨).

في هذا الأثر استدلال بما هو مشاهد محسوس من أفعال الله تعالى في هذا الكون على كمال حياته وقيوميته، والتنبيه إلى هذا الدليل بضرب المثل بالقارورتين هو من جنس قياس الأولى، فإن حاجة السماوات والأرض إلى مدبر قيوم لا يغفل ولا ينام، أعظم من حاجة القارورتين إلى مثل ذلك.

ثانياً: طريقة قياس الأولى:

طريقة القياس هي أن الخالق أولى من المخلوق بالكمال في النفي والإثبات، فكل وصفٍ كمالٌ يثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه وأمكن اتصاف الخالق به فهو أحق به، وواجبٌ اتصافُه به، وكل نقص تنزّه عنه غيره فهو أولى بالتنزه عنه.

وهذا النوع من القياس هو الذي يجب سمعاً وعقلاً استعماله في حق الله تعالى، دون غيره، فلا يجوز في هذا الشأن استعمال قياس التمثيل، الذي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا قياس الشمول الذي يدخل فيه طرفاً القياس تحت قضية كلية تستوي أفرادها، وذلك أن الخالق سبحانه ليس كمثله شيء، وهو مفارق كل المفارقة في صفاته للمخلوق[(١)].

وقد تضمَّن هذه الطريقةَ كثير من نصوص الكتاب والسُّنَّة، كما جاء استعمالها في حق الله تعالى عند كثير من أئمة السلف، ولم يكن ذلك مقتصراً على باب الكمال والتنزيه لله تعالى؛ بل جاء استعمال هذا القياس الشرعي في سائر أبواب الاعتقاد، كما سيأتي.

يقول ابن تيمية: «والأقيسة العقلية ـ وهي الأمثال المضروبة كالتي تُسمى: أقيسة منطقية، وبراهين عقلية، ونحو ذلك ـ استعمل سلف الأمة وأئمتها منها في حق الله ﷻ ما هو الواجب، وهو ما يتضمن نفياً وإثباتاً بطريقة الأولى؛ لأن الله تعالى وغيره لا يكونان متماثلين في شيء من الأشياء، لا في نفي ولا إثبات؛ بل ما كان من الإثبات الذي ثبت لله تعالى ولغيره، فإنه

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩).

لا يكون إلا حقاً، متضمناً مدحاً وثناءً وكمالاً، والله أحق به، ليس هو فيه مماثلاً لغيره، وما كان من النفي الذي يُنفى عن الله وعن غيره، فإنه لا يكون إلا نفي عيب ونقص، والله سبحانه أحق بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق، . . .)[1].

ويدل قياس الأولى على صفات الكمال من طريقين: طريق الترجيح والتفضيل، وطريق دلالة الأثر على المؤثر، وأن واهب الكمال أحق به، وفيما يلي بيان كل منهما:

الأول ـ طريق الترجيح والتفضيل: وهو أن كل كمال ثبت للمخلوق المحدَث المربوب الممكن، فإنه يكون ثابتاً للخالق المحدِث الواجب من باب أولى، فطرةً وبداهة، لا لشيء إلا لكون هذا خالقاً قديماً واجباً، وذلك مخلوقاً محدَثاً ممكناً[2]، وعلى هذا دلت الأدلة الكثيرة، ومنها:

١ ـ ما ورد من ذكر المثل الأعلى في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾﴾ [الروم: ٢٧].

وقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [النحل: ٦٠].

فإن المراد بالمثل الأعلى هنا: الوصف الأعلى والأكمل والأفضل، وهو ـ كما يقول ابن القيم ـ: «الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، والتي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل، كان أعلى من غيره»[3].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (٢/ ٥٣٦).

(٢) انظر: شرح الأصفهانية، لابن تيمية (ص٨٦).

(٣) انظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٣٠، ١٠٣٦)، وقد ذكر ابن القيم أن المثل الأعلى يتضمن أربعة أمور:

١ ـ ثبوت الصفات العليا لله تعالى في نفس الأمر.

٢ ـ وجودها في العلم والتصور.

٣ ـ ذكر صفاته، والإخبار عنها، وتنزيهها عن النقص والتمثيل.

٤ ـ عبادة الموصوف، حباً، وتوحيداً، وإخلاصاً. . . إلخ.

ومما يؤيد هذا التفسير للمثل الأعلى سياق الآيتين، فقد جاء ذكر المثل في سورة النحل، بعد ذكر ما افتراه المشركون من جعل الولد لله تعالى، حيث يقول ﷻ: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [النحل: ٥٧ ـ ٦٠].

فلما أثبتوا لله ـ تعالى وتقدس ـ الولد في أدنى وصفَيه وهو الأنثى، ردّ الله تعالى عليهم بأن هذا حكم سيئ باطل، حيث جعلوا للخالق ﷻ ما يعتبرونه نقصاً في حقهم ومذمّة، وبيّن أنه ﷻ هو الأولى بالتنزيه من كل نقص، وبالاتصاف بكل كمال، وأن هذا هو الواجب في حقه ضرورة، وأن الأولى والأحق بوصف السَّوء والنقص هم هؤلاء الذين يجعلون لله ما يكرهونه من الصفات، ولا يؤمنون باليوم الآخر.

أما آية الروم، فقد جاء إثبات المثل الأعلى فيها لله تعالى بعد ذكر قدرته على البعث، والاستدلالِ على ذلك بالبَدء، وأن من قدر على الخلق أول مرة فهو أولى بالقدرة على الإعادة، قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾﴾ [الروم: ٢٧].

فهذا ـ والله أعلم ـ كأنه من باب التعميم بعد التخصيص، فكما أنه تعالى كان أولى بوصف كمال القدرة على الخلق أول مرة، فكذلك شأنه دائماً سبحانه، له الوصف الأكمل الأعظم، وهذا هو الحكم الثابت ضرورة في حقه سبحانه، لا يشاركه فيه أحد، ولا يليق به غيره[١].

= وعلى هذه الأمور خرّج ما ورد عن السلف من تفسيرات للمثل الأعلى، مزيلاً بذلك ما استشكله بعض المفسرين من اختلاف عباراتهم.

(١) ذكر الآلوسي في معنى قوله تعالى في هذه الآية: ﴿فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾: أن دلالة خلقهما على عظيم القدرة أتم من دلالة الإنشاء، فهو أدل على جواز الإعادة، ولهذا جُعل أعلى من الإنشاء فتأمل.اهـ. روح المعاني (١١/٣٨)، وعلى هذا تكون الآية إشارة إلى معنى قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧].

٢ ـ ما ورد في القرآن والسُّنَّة وصفاً لله ـ تبارك وتعالى ـ على صيغة التفضيل: (أفعل)، مثل: الأكرم، والأعلى، وأنه تعالى أكبر، وأعلم، وأبقى، وأرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، وأحسن الخالقين، وخير الغافرين، وغيرها كثير، فهذه النصوص المصرحة بإثبات الوصف الأعلى لله ـ تبارك وتعالى ـ، مع ما سبق من ذكر المثل الأعلى، ومع ما جاء من نفي التمثيل، تكون بمثابة التقييد لسائر نصوص الصفات، بأنها إنما تكون على الوجه الأكمل مطلقاً، فهي ذات **دلالتين**:

الأولى: نفي التصور، ونفي استلزام النقص في ذات الصفة.

الثانية: نفي المثيل والنظير والمشارك في ذلك الكمال المطلق.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله تعالى ـ معلقاً على أول سورة العلق: «كل واحد من ذكْر أنه خلَق وأنه الأكرم الذي علَّم بالقلم يدل على هاتين الطريقتين[1] من[2] إثبات الصفات، كما دلنا على الطريقة الأولى: طريقة الاستدلال بالفعل. فإن قوله: ﴿ٱلْأَكْرَمُ ۝٣﴾ [العلق: ٤] يقتضي أنه أفضل من غيره في الكرم، والكرم اسم جامع لجميع المحاسن، فيقتضي أنه أحق بجميع المحامد، والمحامد هي صفات الكمال، فيقتضي أنه أحق بالإحسان إلى الخلق والرحمة، وأحق بالحكمة، وأحق بالقدرة، والعلم والحياة وغير ذلك.

وكذلك قوله: ﴿خُلِقَ ۝٥﴾ [الطارق: ٥] فإن الخالق قديم أزلي، مستغنٍ بنفسه، واجب الوجود بنفسه، قيوم، ومعلوم أنه أحق بصفات الكمال من المخلوق المحدَث الممكن، فهذا من جهة قياس الأولى، ومن جهة الأثر: فإن الخالق لغيره، الذي جعله حيّاً، عالِماً، قادراً، سميعاً، بصيراً، هو أولى بأن يكون حياً، عالِماً، قادراً، سميعاً، بصيراً، والأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، هو أولى أن يكون عليماً، وكذلك سائر صفات الكمال والمحامد»[3].

---

(١) يعني: طريقة الترجيح والتفضيل، وطريقة دلالة الأثر على المؤثر.

(٢) كذا في المطبوع، ولعلها: (في)، أو (لِـ).

(٣) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٦٠، ٣٦١).

٣ ـ إنكار التسوية بين صفات الكمال ومن يتصف بها، وبين ما يقابل ذلك من صفات النقص ومن يتصف بها، كما في الآيات التالية:

﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: ١٧].

﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾﴾ [النحل: ٧٥، ٧٦].

﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾ [غافر: ٥٨] ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ إِنَّ ٱللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَآءُ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ ﴿٢٢﴾﴾ [فاطر: ١٩ ـ ٢٢].

وغيرها من الآيات كثير[١]، تدل على أن الرب تعالى أكمل من كل الموجودات، وأحق منها بصفات الكمال، من جهة أنه لا يستوي المتصف بها مع الخالي منها، وقد عُلم من الفطرة، ومن كونه تعالى واهباً للكمال، وجوبُ اتصافه بالوصف الأعلى، وتنزيهه من الأدنى، فثبت بذلك اتصافه بجميع صفات الكمال، على وجه لا يشاركه فيه غيره.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد بيَّن الله سبحانه أنه أحق بالكمال من غيره، وأن غيره لا يساويه في الكمال، في مثل قول تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾، وقد بيَّن أن الخلق صفة كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، وأن من عَدَل هذا بهذا فقد ظلم، وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾، فبيَّن أن كونه مملوكاً عاجزاً صفة نقص، وأن القدرة والملك

---

(١) انظر مثلا: (سورة الأعراف: ١٤٨ ـ سورة يونس: ٣٥ ـ سورة طه: ٨٩ ـ سورة الروم: ٢٨).

والإحسان صفة كمال، وأنه ليس هذا مثل هذا، وهذا لله، وذاك لما يعبد من دونه، وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾﴾ [النحل: ٧٦]، وهذا مثل آخر، فالأول مَثَل العاجز عن الكلام وعن الفعل، الذي لا يقدر على شيء، والآخر المتكلم الآمر بالعدل، الذي هو على صراط مستقيم، فهو عادل في أمره، مستقيم في فعله، فبيَّن أن التفضيل بالكلام، المتضمن للعدل والعملِ المستقيم، فإن مجرد الكلام والعمل قد يكون محموداً، وقد يكون مذموماً، فالمحمود هو الذي يستحق صاحبه الحمد، فلا يستوي هذا والعاجز عن الكلام والفعل»[١]

٤ ـ أن الفطرة والعقل قد استقر فيهما إنكار التسوية بين صاحب الكمال، وصاحب النقص، روى الإمام أحمد بسنده عن عدي بن حاتم[٢] رضي الله عنه أن النبي ﷺ سأله: «يا عدي: ما أفرَّك[٣] أن يقال: لا إلٰه إلا الله؟ فهل من إلٰه إلا الله؟ ما أفرَّك أن يقال: الله أكبر؟ فهل شيء هو أكبر من الله عز وجل» قال: فأسلمت[٤].

الطريق الثاني: إثبات الصفات من طريق دلالة الأثر على المؤثر: ويراد بهذه الطريقة أن واهب الكمال ومعطيه وفاعله أحق بالاتصاف به من الموهوب المعطَى، يقول شيخ الإسلام: «من جعل غيره على صفة من صفات الكمال فهو أولى باتصافه بصفة الكمال من مفعوله، وأما صفات النقص، فلا يلزم إذا

---

(١) الفتاوى (٦/ ٧٩، ٨٠)، وقد ذكر الشيخ على مثال ما سبق بعض الآيات الدالة على نقص المعبودات من دون الله، مستدلاً بها على وجوب ضد ذلك النقصَ من الكمال المطلق للمعبود الحق.

(٢) هو: الصحابي الجليل: عدي بن حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج بن امرئ القيس بن عدي الطائي، أبو طريف، أسلم سنة تسع، وقيل عشر، وكان نصرانياً قبل ذلك، وثبت على إسلامه في الردة، وشهد فتح العراق، وشهد صفين مع علي، ومات سنة ٦٨هـ. وقد أسن. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة (٢/ ٤٦٠، ٤٦١).

(٣) أي: ما يحمل على الفرار؟ النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير الجزري (٣/ ٤٢٧).

(٤) المسند (٤/ ٣٧٨)، وانظر: سنن الترمذي، كتاب التفسير، باب «ومن سورة فاتحة الكتاب»، (٥/ ٢٠٣)، حديث رقم (٢٩٥٣)، وقد حسنه الألباني كما في صحيح سنن الترمذي (٣/ ١٩، ٢٠)، برقم (٢٣٥٣).

جعل الجاعل غيره ناقصاً أن يكون هو ناقصاً؛ فالقادر يقدر أن يُعجِز غيرَه، ولا يكون عاجزاً، والحي يمكنه أن يقتل غيره، ولا يكون ميتاً، وكذلك من جعل غيره ظالِماً وكاذباً، لا يلزم أن يكون ظالماً وكاذباً؛ لأنها صفات نقص»[1]

فأولوية الاتصاف هنا منحصرة في صفات الكمال، التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه.

ويقول شيخ الإسلام عند بيانه لطرق إثبات الكمال: «وأما الطريق الأخرى في إثبات الصفات ـ وهي الاستدلال بالأثر على المؤثر، وأن من فعل الكمال فهو أحق بالكمال ـ فهذا أكمل، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ اللَّهَ الَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥].

وهكذا كل ما في المخلوقات من قوة وشدة تدل على أن الله أقوى وأشد، وما فيها من علم يدل على أن الله أعلم، وما فيها من علم وحياة يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة، وهذه الطريقة يُقرّ بها عامة العقلاء، حتى الفلاسفة يقولون: كل كمال في المعلول فهو من العلة»[2]

والفرق بين هذه الطريقة وطريقة الترجيح والتفضيل هو أن الأحقية بالكمال هنا من جهة أنه واهبه ومعطيه وفاعله، أما هناك فمن جهة كونه تعالى أفضل وأكمل من خلقه مطلقاً[3]، فطرة وبداهةً.

ولكي يتم الاستدلال بهذه الطريقة لا بد من بيان الضابط لوصف الكمال الذي لا نقص فيه بوجه ما، حتى يمكن الاحتراز مما هو كمال في حق المخلوق، نقص في حق الخالق.

وضابط ذلك هو أن يكون الوصف وصف كمال في ذاته، بقطع النظر عن نسبته إلى الخالق أو المخلوق، وذلك كالحياة، والغنى، والإرادة،

---

(١) الفتاوى (١٦/ ٤٥٠).

(٢) مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٥٧، ٣٥٨)، [بتصرف].

(٣) انظر: الفتاوى (١٦/ ٣٥٨).

والرحمة، والعلو، وغيرها، وأن يكون سالماً من استلزام ما ينافي بقية صفات الكمال الواجبة لله تعالى، فما كان من صفات المخلوق مستلزماً لإمكان العدم؛ كالولادة، والنمو، فإن الله تعالى يُنزَّه عنه لمنافاته لوجوبه وقيوميته، وكذلك ما كان مستلزماً للحدوث أو الفقر، المنافيَين لأوّليته وغناه؛ كالنوم، والطعام، والشراب، والنكاح، وغيرها، فهذه كلها صفات كمال في حق المخلوق، يكون معيباً ناقصاً عند فقدها، لكنها مستحيلة في حق الله تعالى؛ لاستلزامها ما ينافي كماله الواجب[1].

أما الأمثلة على هذه الطريقة من طرق إثبات صفات الكمال فمن أظهرها قوله تعالى في قوم هود: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]. فأنكر عليهم غفلتهم أو تغافلهم عن أنّ الذي وهبهم القوة أولى منهم بكمالها.

ومما يدخل في هذه الطريقة دلائل القدرة، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِىُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنۢ بَعْدِكُم مَّا يَشَآءُ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ ﴿١٣٣﴾﴾ [الأنعام: ١٣٣].

فإن هذا استدلال على قدرة الله تعالى على إنفاذ مشيئته بقياس اللاحق على السابق، فكما أنه أنشأكم من ذرية آبائكم بعد أن لم تكونوا، وذهب بهم واستخلفكم من بعدهم، فهو كذلك ـ من باب أولى ـ قادر على أن يذهبكم ويستخلف من بعدكم قوماً آخرين.

فهذا من جنس دلالة الأثر على المؤثر، حيث استدل بالأثر السابق، على قدرة الله تعالى على إعادته.

قال ابن القيم: «فهذا قياس جلي، يقول سبحانه: إن شئت أذهبتكم واستخلفت غيركم، كما أذهبت من قبلكم واستخلفتكم، فذكر أركان القياس الأربعة: علة الحكم، وهي عموم مشيئته وكمالُها، والحكم، وهو ذهابه بهم

(١) انظر: الأكملية ضمن مجموع الفتاوى (٦/ ٨٧).

وإتيانه بغيرهم، والأصل وهو من كان قبلهم، والفرع وهم المخاطبون»[1].

وقريب من هذا قياس القدرة على خلق عيسى من غير أب على خلق آدم عليه السلام من تراب، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٥٩﴾ [آل عمران: ٥٩].

قال ابن القيم: «فأخبر سبحانه أن عيسى نظير آدم في التكوين، بجامع ما يشتركان فيه من المعنى الذي تعلق به وجود سائر المخلوقات، وهو مجيئها طوعاً وكرهاً لمشيئته وتكوينه، فكيف يَستنكر وجود عيسى من غير أب من يقر بوجود آدم من غير أب ولا أم، ووجود حواء من غير أم؟! فآدم وعيسى نظيران، يجمعهما المعنى الذي يصح تعليق الإيجاد والخلق به»[2].

وعلى ما سبق بيانه بُنيت قاعدة الكمال الكبرى، التي تنص على أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق، وأمكن اتصاف الخالق به، فهو أولى به وجوباً.

وقولنا في هذه القاعدة: «لا نقص فيه بوجه من الوجوه»، احتراز عما هو كمال في حق المخلوق، نقص في حق الخالق، وهو كل ما كان مستلزماً لإمكان العدم عليه، المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزماً للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزماً للفقر المنافي لغناه[3].

وقولنا: «وأمكن اتصاف الخالق به»: لأن الممتنع لا حقيقة له أصلاً، فضلاً عن أن يقال: إنه موجود أو كمال، وقد سبق بيان الضابط فيما يمكن وما لا يمكن، عند بيان ضابط وصف الكمال السالم من النقص.

وقولنا: «إنه يجب اتصافه به»: لأن ما جاز لله تعالى من الأوصاف فإنه يكون واجباً له، حيث إنه لا يتوقف على غيره؛ إذ لو توقف على غيره لم يكن موجوداً إلا به، فإن كان مخلوقاً لزم الدور القبلي الممتنع، وإن كان واجباً

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ١٨٥).

(٢) إعلام الموقعين (١/ ١٨١).

(٣) انظر: الأكملية ضمن مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦/ ٨٧).

آخر قديماً بنفسه، قيل: إن كان أحد هذين هو المعطي للكمال دون العكس فهو الرب والآخر عبده.

فإن قيل: بل كل منهما يعطِي للآخر الكمال: لزم الدور في التأثير وهو باطل.

وإن قيل: كل واحد له آخر يكمله إلى غير نهاية لزم التسلسل في المؤثرات، وهو باطل بالضرورة واتفاق العقلاء.

وإذا كان كماله بنفسه لا يتوقف على غيره كان الكمال له واجباً بنفسه، وامتنع تخلف شيء من الكمال عنه؛ بل ما جاز له من الكمال وجب له[1].

ومن جنس الاستدلال بقياس الأولى: ما جاء في السُّنَّة من إثبات إمكان رؤية الله ـ تبارك وتعالى ـ مع نفي الإحاطة، فقد جاء في حديث أبي رزين العقيلي الطويل فيما رواه عبد الله بن الإمام أحمد «بسنده»: قول النبي ﷺ: **«فتنظرون إليه وينظر إليكم»**، قلت: يا رسول الله، كيف ونحن ملء الأرض، وهو شخص واحد، ينظر إلينا وننظر إليه؟! قال: **«أُنبئك بمثل ذلك في آلاء الله ﷻ، الشمس والقمر آية منه صغيرة، وترونهما ساعة واحدة ويريانكم، ولا تضامون في رؤيتهما، ولعمر إلـهك لهو أقدر على أن يراكم وترونه من أن ترونهما ويريانكم ولا تضامون في رؤيتهما»**[2].

---

(١) انظر: الأكملية، لابن تيمية. ضمن مجموع الفتاوى (٦/ ٧٧ ـ ٧٩).

(٢) جزء من حديث طويل رواه عبد الله بن أحمد في زوائده على المسند (٤/ ١٣، ١٤)، وفي السُّنَّة (٢/ ٤٨٥ ـ ٤٨٩) رقم (١١٢٠)، وقال محققه: إسناده ضعيف. وابن أبي عاصم في السُّنَّة (ص٢٨٦، ٢٨٩)، برقم (٦٣٦) قال الألباني في ظلال الجنة في تخريج السُّنَّة، لابن أبي عاصم: إسناده ضعيف، انظر: (ص٢٣١، ٢٨٩).

وذكر ابن القيم أن هذا حديث كبير مشهور، جلالة النبوة بادية على صفحاته، تنادي عليه بالصدق، وأنه صححه بعض الحفاظ، وذكر من خرجه من الأئمة؛ كالطبراني، والأصبهانيين: أبي الشيخ، وأبي نعيم، وابن مردويه، وابن منده، وغيرهم، وأنهم قابلوه بالقبول، وتلقوه بالتصديق والتسليم، وذكر قول ابن منده: روى هذا الحديث محمد بن إسحاق الصغاني، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، وغيرهما، وقرَؤوهُ بالعراق بجمع العلماء وأهل الدين، ولم ينكره أحد منهم، ولم يتلكم في إسناده، وكذلك رواه أبو زرعة وأبو حاتم على سبيل القبول. انظر: زاد المعاد، لابن القيم (٣/ ٦٧٧، ٦٧٨)، وحادي الأرواح له: (١٦٧ ـ ١٧١)، ومختصر الصواعق المرسلة (ص٣٧٩، ٣٨٠).

وروى أبو داود الطيالسي بسنده عن أبي رزين قال: قلت: يا رسول الله، أكلُّنا يرى ربه يوم القيامة؟ قال: «**أكلكم يرى القمر مخلياً به؟**» قال: قلنا: نعم. قال: «**الله أعظم**»[1]

فهذا قياس أولوي صريح، حيث بيَّن أن إمكانية رؤية الله تعالى من كل واحد من عباده أولى من إمكان رؤيتهم للقمر دون ضيم وعناء؛ لأن الأعظم والأكبر أولى أن يُرى مما هو دونه.

أما استخدام قياس الأولى في مسألة التفريق بين الرؤية وبين الإحاطة والإدراك، فقد جاء في الأثر أن عكرمة أو ابن عباس قاس رؤية الله تعالى مع عدم الإدراك على رؤية السماء مع عدم إدراكها، قياساً أولوياً، كما ذكر السيوطي أن ابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن مردويه أخرجوا عن عكرمة عن ابن عباس قوله: «إن النبي ﷺ رأى ربه، فقال له رجل عند ذلك: أليس قال الله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]؟ فقال له عكرمة: ألست ترى السماء؟ قال: بلى، قال: فكلَّها ترى؟»[2]

فهذا الاستدلال من أئمة السلف بقياس الأولى، على إمكان الرؤية دون الإحاطة والإدراك؛ إذ إمكان ذلك في حق المخلوق يدل على إمكانه في حق الخالق من باب أولى.

ومما جاء في السُّنَّة من استعمال القياس في إثبات قدرة الرب تعالى: ما روى البخاري «بسنده» عن أنسٍ رضي الله عنه أن رجلاً قال: يا نبي الله، كيف يُحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال النبي ﷺ: «**أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟**» قال قتادة: بلى وعزة ربنا[3]

---

(١) المسند (ص١٤٧) برقم (١٠٩٤) وابن أبي عاصم في السُّنَّة (ص٢٠٠) رقم (٤٥٩) وقال الألباني: حديث حسن.

(٢) انظر: الدر المنثور (٣/٦٩)، ولم أجده في تفسير ابن جرير لآية الأنعام، وقد ذكر هذا الأثر ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (١/٢٣٧)، على أن المستدل هو ابن عباس لا عكرمة، والله أعلم.

(٣) الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ﴾ الآية (٤/ ١٧٨٤ =

والأولوية هنا في قياس القدرة اللاحقة على السابقة، لا في كيفية المشي.

وذُكر عن ابن عباس أنه قاس تكليم الله تعالى عبادَه يوم القيامة في ساعة واحدة، على رَزقهم في ساعة واحدة[1].

ثالثاً: إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها:

إن إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها طريقة متكاملة مع سابقتها، والفرق بينهما أن السابقة يُستدل فيها على ثبوت صفات الكمال بطريق الأولى من جهة الإثبات، وأن الخالق واهبُ الكمال أولى بكل كمال فطرة وبداهة، وأما هنا: فالمقصود أن الله تعالى لو لم يكن موصوفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالسمع لوصف بالصمم، ولو لم يوصف بالبصر لوصف بالعمى، ولو لم يوصف بالكلام لوصف بالخرس، ولو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلاً فيه، فسلْب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى[2].

وقد عُلم من الطريقة السابقة وجوب اتصافه بالوصف الأعلى، فعلم من مجموع هاتين الطريقتين وجوب اتصافه بأكمل الوصفين المتقابلين.

ومن أمثلة هذه الطريقة في القرآن والسُّنَّة: النصوص التي تبطل ألوهية الأصنام والأوثان، وكل ما عبد من دون الله تعالى، بدلالة اتصافها بصفات النقص.

فكل نقص جُعل دليلاً على بطلان ألوهية المتصف به فإنه يجب

= رقم (٤٤٨٢). وانظر: صحيح مسلم، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب يحشر الكافر على وجهه. (٤/ ١٧١٤، ١٧١٥) برقم (٢٨٠٦).

(١) ذكره ابن تيمية في الفتاوى (٥/ ١٣٣).

(٢) انظر: التدمرية، لابن تيمية (ص١٥١)، وقد أورد ابن تيمية اعتراضاً للنفاة على هذه الطريقة، وردّ عليه ردّاً مفصلاً، انظر: التدمرية (ص١٥١ ـ ١٦٤)، ومجموع الفتاوى له (٦/ ٨٨)، وما بعدها.

تنزيه الله تعالى عنه، وإثبات كمال ضده له، وذلك كوصف الأصنام بأنها أموات، لا تسمع، ولا تبصر، ولا تنفع، ولا تضر، ولا تملك، ولا تعقل، ولا تهدي، ولا تبطش، ولا تنصر، ولا تنتصر، ولا تمشي، وغير ذلك من العيوب والنقائص، فهذه كلها تدل على ثبوت ما يقابلها من صفات الكمال للإله الحق سبحانه وتعالى.

وسيأتي التنبيه على كثير من الأمثلة من الكتاب والسُّنَّة على هذه المسألة، عند الكلام على أدلة توحيد العبادة، وذلك كقوله تعالى في عجل بني إسرائيل: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴿٨٩﴾﴾ [طه: ٨٩]، قال ابن القيم: «فجعل امتناع صفة الكلام والتكليم، وعدم ملك الضر والنفع دليلَ عدم الإلـهية، وهذا دليل عقلي سمعي على أن الإله لا بد أن يكلّم ويتكلم، ويملك لعابده الضر والنفع، وإلا لم يكن إلـهاً»[1].

وكقوله تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥]، قال ابن القيم: «فجعل سبحانه عدم البطش والسمع والبصر دليلاً على عدم إلـهية من عُدمت فيه هذه الصفاتُ، فالبطش والمشي من أنواع الأفعال، والسمع والبصر من أنواع الصفات، وقد وصف سبحانه نفسه بضد صفة أربابهم، وبضد ما وصفه به المعطلة والجهمية، فوصف نفسه بالسمع والبصر والفعل واليدين والمجيء والإتيان، وذلك ضد الأصنام، التي جعل امتناع هذه الصفات عليها منافياً لإلـهيتها»[2].

والإمام أحمد عاب على الجهمية تشبيههم اللهَ تعالى بالأصنام في نفي الكلام والحركة عنه، وعبارته: «فقد أعظمتم على الله الفرية، حين زعمتم أنه لا يتكلم، فشبهتموه بالأصنام التي تُعبد من دون الله؛ لأن الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان»[3].

---

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ٩١٤).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ٩١٥).

(٣) الرد على الزنادقة والجهمية (ص٣٦)، الطبعة السلفية، ١٣٩٣هـ.

فإن احتملت عبارته هذه إثبات الحركة والنقلة لله تعالى، كما فهم شيخ الإسلام ابن تيمية[1]، فهذا جارٍ على طريقة إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها، وأن كل نقص دلّ على بطلان ألوهيّة المتصف به؛ فالواجب إثبات كمال ضدّه للإلٰه الحق سبحانه، ولو لم يرد صريحاً، كما هو الحال في الحركة.

ونظير هذا استدلال بعض العلماء على إثبات العينين لله تعالى بما رواه الإمام البخاري «بسنده» عن ابن عمر ﵄ أن النبي ﷺ قال: «**إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور** ـ وأشار إلى عينه ـ **وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى**»[2]

ومعلوم أن تثنية العينين لله تعالى لم يصرح بها في القرآن، ولا في صحيح السُّنَّة، وإنما ذكرت في حديث ضعيف[3]

وهكذا فكل وصف استلزم القدح في الكمال الواجب للإلٰه الحق، فالواجب إثبات كمال ضدّه له، كما أن كل وصف يقدح سلبه في ألوهية فاقده، فالواجب إثباته للإله الحق، لكن يبقى أمر تسميته والتعبير عنه توقيفيّاً؛ سدّاً لذريعة القول على الله بلا علم، فلا يوصف بالعقل مثلاً، ولا ينفى عنه؛ بل يعبّر بالحلم، المؤدي لمعناه، مع ورود النقل به، وكذا الجسدية والجسمية، لا ينفى ولا يثبت، ويستغنى عنه بالصمد، وهلمَّ جراً.

يقول ابن تيمية: «والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل

---

(١) انظر: شرح حديث النزول (ص٤١٩).

(٢) الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ۝٣٩﴾، (٦/٢٦٩٥) حديث رقم (٦٩٧٢). وانظر: كتاب الأربعين في دلائل التوحيد لأبي إسماعيل الهروي (ص٦٤، ٦٥)، بتحقيق الدكتور علي الفقيهي، ورد الدارمي على بشر المريسي، ضمن عقائد السلف (ص٤٠١)، والصواعق المرسلة، لابن القيم (١/٢٥٦ ـ ٢٥٩)، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، للشيخ عبد الله الغنيمان (١/ ٢٨١، ٢٨٢).

(٣) ومتنه: «**إن العبد إذا قام في الصلاة قام بين عيني الرحمٰن...**»، رواه العقيلي في الضعفاء الكبير (١/ ٧٠، ٧١)، وفي سنده إبراهيم بن يزيد الخوزي، متروك الحديث، وانظر الصواعق المرسلة (١/٢٥٦ ـ ٢٥٨)، الحاشية.

والشرب، فالغني المنزه عن ذلك منزه عن آلات ذلك، بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل، وهو ﷻ موصوف بالعمل والفعل؛ إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر على الفعل»[1]

ويقول أيضاً: «ومثل هذا في القرآن متعدد، من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال؛ كعدم التكلم والفعل، وعدم الحياة، ونحو ذلك مما يبين أن المتصف بذلك منتقص معيب؛ كسائر الجمادات، وأن هذه الصفات لا تسلب إلا عن ناقص معيب، وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود، فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لا يستوي المتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها، وهو يذكر أن الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات.

فمن جعل واجب الوجود لا يقبل الاتصاف فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة، التي عابها الله تعالى وعاب عابديها»[2]

وبهذه الطريقة يمكن إقامة الدليل العقلي الشرعي على علو الله تعالى على خلقه، ومباينته لهم، حيث كانت جهة العلو أشرف الجهات، والاتصاف بها اتصافاً بأكمل الوصفين المتقابلين، فوجب إثباتها لله تعالى دون ما يقابلها من وصف المسامتة أو السفول، الذي هو وصف نقص[3]

وقد قال الله تعالى في المشركين: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ۝٢١﴾ [الأنبياء: ٢١]، فألمح بقوله: ﴿مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنبياء: ٢١] إلى صفة نقص لا تليق بالإله الحق، فدل على وجوب اتصافه بضدها وهو وصف العلو في السماء[4]

ومن النصوص الدالة على هذه الطريقة: النصوص التي تنفي التساوي

---

(١) التدمرية (ص١٤٣، ١٤٤).

(٢) الأكملية، ضمن مجموع الفتاوى (٦/ ٨٢، ٨٣). وانظر: (٥/ ٢٢٣).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٥، ٦).

(٤) هذا على أحد التقديرين في متعلق الجار والمجرور.

بين الوصفين المتقابلين؛ كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَـٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ﴿٢١﴾﴾ [فاطر: ١٩ ـ ٢١]، ففي هذا بيان أن العالم أكمل ممن لا يعلم، وأن البصير أكمل، والنور أكمل، والظل أكمل، وحينئذ فالمتصف به أولى بالكمال[(١)]

(١) انظر: الأكملية ضمن الفتاوى (٦/ ٨١).

المبحث الثاني

(أدلـــة التنزيه)

يراد بالتنزيه الابتعاد بالمنزَّه عما لا يليق به، وما يراد بيان تنزيه الله تعالى عنه هنا يعود إلى **أمرين**:

الأول: التنزيه عن العيب والنقص المضاد للكمال[1]:

يدل عليه جملةً سائر دلائل الكمال المتقدمة، باعتبار أنها تدل على ثبوت الكمال، وانتفاء ما يضاده، كما أن الأدلة المثبتة لكل وصف من أوصاف الكمال تدل على انتفاء ما يضاد هذا الوصف من العيوب والنقائص، فدلائل القدرة ـ مثلاً ـ تدل على تنزه الله تعالى عن التعب، واللغوب، والإعياء، والعجز، وغير ذلك مما ينافي كمال القدرة، وكذلك دلائل صفة الحياة، تدل على تنزُّه الله تعالى عن النوم، والموت، والسِّنَةِ، والغفلة، وسائر الأوصاف المنافية لكمال حياته وقيوميته، وهكذا دلائل العلم، تدل على انتفاء الجهل، والنسيان، وسائر ما ينافي كمال العلم، ودلائل الغنى تدل على تنزهه عن الطعام والشراب، والنكاح والولد، وسائر ما يلزم منه الافتقار إلى غيره؛ لمنافاة ذلك لكمال غناه ﷻ.

وهذه الدلالات راجعة أصلاً إلى الترابط التام بين التنزيه والكمال في حق الله تعالى؛ فإن النفي في حق الله تعالى ليس مقصوداً لذات النفي؛ إذ النفي المحض عدمٌ لا محمدة فيه، وإنما المقصود بالنفي إثبات كمال ضد

---

(١) انظر: تفسير سورة العلق، لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى (١٦/ ٣٦٣).

الوصف المنفي[1]، فهو نفي متضمن للإثبات، فينتج عن ذلك أن ما دل على الإثبات فإنه يدل على النفي، وما دل على النفي فإنه يدل على الإثبات.

وعلى هذا النحو تقوم الدلالة العامة على التنزيه العام لله تعالى، والنفي المجمل لكل وصف لا يليق به سبحانه.

يقول ابن تيمية مبيناً دلالة قياس الأولى على التنزيه:

«الواجب أن يكون أفضل الأنواع وأكملها لله، وما فيها نقص وعيب فالمخلوق أحق بها من الخالق؛ إذ كل كمال في المخلوق فهو من خالقه، فيمتنع أن يكون الأنقص خَلَق الأكمل. ويمتنع اتصاف الأكمل بالنقائص، واتصاف الأنقص بالكمالات، ولهذا يوصف سبحانه بأنه الأكرم والأكبر والأعلى، وأنه أرحم الراحمين، وخير الحاكمين، وخير الغافرين، وأحسن الخالقين، فلا يوصف قط إلا بما يوجب اختصاصه بالكمالات، والممادح والمحاسن التي لا يساويه فيها غيره، فضلاً عن أن يكون لغيره النوع الفاضل وله النوع المفضول. . . فهذه الطريقة ـ وهي أن ما يستحقه المخلوق من الكمال الذي لا نقص فيه فالخالق أولى به، وما ينزه عنه المخلوق من العيوب المذمومة فالخالق تعالى أولى بتنزيهه من كل عيب وذم ـ من أبلغ الطرق البرهانية»[2]

ومما يُنزه الله تعالى عنه من هذا الباب:

١ ـ الولد والصاحبة:

نسبة الولد إلى الله تعالى نقص ورد نفيه، وتنزيه الله عنه تفصيلاً، على خلاف قاعدة: (النفي المجمل) التي غلبت على التنزيهات في القرآن[3]؛

---

(١) انظر: التدمرية، لابن تيمية (ص٥٧، ١٤١)، ومنهاج السُّنَّة له (٢/ ٣١٩)؛ حيث يقول: «وهذا أصل مستمر، وهو أن العدم المحض الذي لا يتضمن ثبوتا، لا مدح فيه ولا كمال، فلا يمدح الرب نفسه به، بل ولا يصف به نفسه، وإنما يصفها بالنفي المتضمن معنىً ثبوتياً، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]». وبذلك نبَّه الشيخ ـ رحمه الله تعالى ـ إلى أن نفي إمكان رؤية الباري تعالى لا يتضمن صفة مدح.

(٢) النبوات (ص٣٤٢، ٣٤٣) بتصرف.

(٣) انظر: هذه القاعدة في التدمرية، لابن تيمية (ص٨) وما بعدها، حيث نبّه إلى أن طريقة الرسل التي =

وذلك أن الكفار من أهل الكتاب والمشركين قد افتروا على الله الكذب، ووصفوه بما لا يليق به سبحانه، وأثاروا في ذلك الشبه المضلّة، فكان لا بد من تخصيص مقالاتهم بالرد والتفنيد، والإبطال والتنديد، ومن أقبح هذه الافتراءات على الله تعالى وأظهرها كفراً وتنقصاً لرب العالمين نسبتهم اتخاذَ الولد إليه، ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤٣﴾﴾ [الإسراء: ٤٣].

وقد تقاسمت هذه المقالةَ طوائفُ من المشركين ومن أهل الكتاب، كما حكى الله تعالى عنهم في مواضع كثيرة من كتابه كما في قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [التوبة: ٣٠]، وقال تعالى عن المشركين: ﴿أَلَآ إِنَّهُم مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١٥٢﴾﴾ [الصافات: ١٥١، ١٥٢]، والآيات في هذا كثيرة[١].

ولخطورة هذه الفرية العظيمة من جهة كونها إلحاداً في صفات الرب تعالى وتنقّصاً له، ومن جهة ما رُتّب عليها من عبادة الولد المزعوم، فقد أبطلها الله تعالى بأدلة متنوعة، أعظمها:

أ ـ منافاة اتخاذ الولد لكمال غناه ﷻ، وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا سُبْحَٰنَهُۥ هُوَ ٱلْغَنِىُّ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ٦٨]، وذلك أن الولد يلزم من اتخاذه الحاجة والافتقار؛ فإن الولد يتخذه المتّخذ لحاجته إلى معاونته، كما يتخذ المال، فإن الولد إذا اشتدّ أعان والده، وكذلك فإن الولادة تكون بغير اختيار الوالد، والرب يمتنع أن يحدُث شيء بغير اختياره، كما أن اتخاذ الولد هو عوض عن الولادة لمن لم تحصل له، فهو أنقص من الولادة[٢].

ولما كانت الولادة بهذه المثابة من منافاة غناه سبحانه تكرر في القرآن

= جاء بها القرآن في صفات الله تعالى هي الإثبات المفصّل لصفات الكمال، والنفي المجمل لصفات النقص، بخلاف طريقة الجهمية ومن وافقهم.

(١) انظر: مثلا: (البقرة: ١١٦، ويونس: ٦٨، والنحل: ٧٥، والكهف: ١٨، ومريم: ٨٨، والأنبياء: ٢٦).

(٢) انظر: النبوات، لابن تيمية (ص٢٩، ٣٠).

مجيء تقرير أن الله تعالى إذا أراد شيئاً فإنما يقول له: كن؛ فيكون، بعد تنزيهه عن الولد، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَٰنَهُۥٓ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٣٥﴾﴾ [مريم: ٣٥، ونحوها في البقرة: ١١٦، ١١٧].

ب ـ أن اتخاذ الولد منافٍ لأحدية الله وصمديته، روى البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال:

«قال الله: كذّبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك، فأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون عليّ من إعادته، وأما شتمه إياي فقوله: اتخذ الله ولداً، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفؤاً أحد»(١)

ففي هذا الحديث بيان أن اتخاذ الولد منافٍ لأحدية الله تعالى وصمديته، فلذلك كان شتماً لله تعالى، وانتقاصاً لقدره.

جـ ـ امتناع الولد لامتناع الولادة عليه سبحانه، ولو كان جائزاً على الله تعالى اتخاذ الولد لما كان ذلك الولد إلا من طريق التبنّي والاصطفاء، لامتناع الولادة عليه سبحانه وتعالى، ولوقع الاصطفاء إذ ذاك على أشرف المخلوقات، وأليقها بهذا المقام، ولكان موصوفاً بالذكورة دون الأنوثة، لا كما تزعمون من نسبة البنات إلى الله تعالى.

هذا الاحتجاج هو ـ والله أعلم بمراده ـ مضمون قوله تعالى: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٤﴾﴾ [الزمر: ٤]، وفي معناه قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا(٢) لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٧]؛ أي: «لو أراد الله أن يفعل هذا لكان يصطفي لنفسه، ويجعل هذا الولد المتخذ من الجوهر الأعلى السماوي، الموصوف بالخلوص والنقاء من عوارض البشر، المجبول على الثبات والبقاء،

---

(١) الصحيح، كتاب التفسير، سورة الإخلاص، (٤/ ١٩٠٣) حديث رقم (٤٦٩٠) (٤٦٩١).

(٢) المراد باللهو هنا: الزوجة والولد، انظر: جامع البيان، للطبري (١٧/ ١٠).

لا من جوهر هذا العالم الفاني الدائر[١]، الكثير الأوساخ والأدناس والأقذار»[٢].

د ـ أن الولادة لا تكون إلا من اثنين، والله سبحانه لا صاحبة له، فأنى يكون له ولد؟! قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٠٠﴾ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنعام: ١٠٠، ١٠١].

فبيَّن سبحانه أنه مبدع السماوات والأرض، والإبداع خلق الشيء على غير مثال سابق، بخلاف التولُّد الذي يقتضي تناسب الأصل والفرع وتجانسهما، والإبداع خلق الشيء بمشيئة الخالق وقدرته، وباستقلال الخالق به وعدم شريك له، والتولد لا يكون إلا بجزء من المولِّد، بدون مشيئته وقدرته، ولا يكون إلا بانضمام أصل آخر إليه.

يقول ابن تيمية معلقاً على هذه الآية:

«فنفى التولد عنه لامتناع التولد من شيء واحد، وأن التولد إنما يكون بين اثنين، وهو سبحانه لا صاحبة له، وأيضاً فإنه خلق كل شيء، وخَلْقه لكل شيء يناقض أن يتولد عنه شيء، وهو بكل شيء عليم، وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بإرادته، فإن الشعور فارق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبع، فيمتنع مع كونه عالماً أن يكون كالأمور الطبيعية التي تتولد عنها الأشياء بلا شعور؛ كالحار والبارد، فلا يجوز إضافة الولد إليه بوجه سبحانه»[٣].

وهذه الحجة كما تُبطل زعم المشركين والنصارى، فهي كذلك تبطل دعوى الفلاسفة أن العقول والنفوس صدرت عن الله تعالى[٤]

---

(١) لم أفهم مراده بهذه الكلمة، ولعلها: الداثر؛ بمعنى: الدارس، راجع أساس البلاغة، للزمخشري (ص١٨٣).

(٢) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٨١).

(٣) الرد على المنطقيين (ص٢١٩)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل له (٧/ ٣٦٩) وما بعدها.

(٤) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٢١٩)، أما نظرية الصدور أو الفيض عند الفلاسفة فتقوم =

هـ - وفي خصوص نسبة المشركين البنات إلى الله تعالى مع كونهم يرون الذكور أكمل الوصفين فإن القرآن يحتج عليهم بقياس الأولى، تبعاً لقاعدة الكمال المبيّنة آنفاً، فيقول تعالى عنهم: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ ٱلْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [النحل: ٦٢]، ويقول تعالى: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ﴿٢٢﴾﴾ [النجم: ٢١، ٢٢].

قال ابن تيمية: «وكان المشركون يقولون: إن الملائكة بنات الله، كما حكى الله ذلك عنهم بقوله: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، وهم مع هذا يجعلون البنات نقصاً وعيباً، ويرون الذَكر كمالاً، فقال لهم: كيف تصفون ربكم بأنقص الوصفين، وأنتم مع هذا لا ترضون هذا لأنفسكم؟! فهذا احتجاج عليهم بطريق الأولى في بطلان قولهم: إن له البنات ولهم البنين، لم يحتجَّ بذلك على نفي الولد مطلقاً، كما يقول من يفتري على القرآن»[1].

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿١٧﴾ أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿١٨﴾﴾ [الزخرف: ١٧، ١٨].

قال ابن القيم: «فأشار بتنشئتهن في الحلية إلى أنهن ناقصات، فيحتجن إلى حلية يكملن بها، وأنهن عَيِيّاتٌ فلا يُبِنَّ عن حُجتهن في وقت الخصومة، مع أن في قوله: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ﴾ [الزخرف: ١٨] تعريضاً بما وُضعت

= على أن الموجودات صدرت عن الله، كما يفيض النور عن الشمس، وذلك على مراتب متدرجة، وأول القائلين بها من القدماء: أفلاطون، ومن الإسلاميين: الفارابي وابن سينا. انظر: النجاة، لابن سينا: (٢٨٨)، وما بعدها، والموسوعة الفلسفية العربية (١/ ٦٦٣، ٦٦٤). مادة: (فيض).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٦٢)، ويقصد بقوله: «من يفتري على القرآن» ما زعمه إلْكيا الهراسي من أن حجج القرآن ليس فيها فلْج، وأنها خطابيات، حيث إن الاحتجاج عليهم بنسبة البنات إلى الله تعالى دون البنين لا ينفي الولد مطلقاً، فرد عليه الشيخ بأن ذلك ليس مراد الآية، وإنما المراد منها إفحامهم من جهة تفضيلهم أنفسَهم على الله تعالى، وإظهار تناقضهم في ذلك فحسب، أما التنزيه من الولادة والولد مطلقاً ففي آيات أخرى كما تقدم. وانظر: كلام إلكيا مع الرد عليه في درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٦٠)، وما بعدها، مع بحث مهم في تنزيه الله تعالى عن الولد. انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ٣٠١، ٣٠٢)، والنبوات له (ص٣٤٢).

له الحلية من التزيّن لمن يفترشهنّ ويطأهن، وتعريضاً بأنهنّ لا يُنشَّأن في الحرب والطعان والشجاعة، فذكر الحلية التي هي علامة الضعف والعجز والوهن»[1]

و ـ أن هذا قولٌ على الله تعالى بلا علم، وليس عليه دليل أصلاً، وهذا وحده كافٍ في المنع من نسبته إلى الله تعالى، إلى هذه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَآ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [يونس: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٥٦﴾ فَأْتُوا۟ بِكِتَٰبِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الصافات: ١٥٦، ١٥٧].

ز ـ إعراض أنبياء الله وأوليائه عن عبادة غيره، وقد اعتبر كثير من المفسرين ذلك دليلاً عقلياً على نفي الولد عن الله تعالى، مستندين إلى قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [الزخرف: ٨١]؛ أي: لذلك الولد؛ لأنه حينئذ يكون مستحقاً للعبادة؛ كوالده؛ ولأن ذلك مرضاة للرب، وطاعة له، وقيام بحق عبادته، كما يحصل في الدنيا من تعظيم أبناء الملوك طلباً لرضاهم، فلو صح ذلك وقام عليه برهان لكنت أولى منكم بعبادة هذا الولد وتعظيمه، لكنّ هذا ممتنع غاية الامتناع على الله ﷻ، فلا أعبد أحداً غيره، فدل إعراض أعبَدِ الناس لرب العالمين من الأنبياء وغيرهم عن عبادة هذا الولد المزعوم على بطلان نسبته إلى الله سبحانه وتعالى[2].

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٨٥).

(٢) انظر: تقرير الآية على هذا الوجه أو نحوه في تفسير كل من: الزمخشري (٣/ ٤٢٦، ٤٢٧)، والرازي (٢٧/ ٢٢٩، ٢٣١)، والنسفي (٢/ ١٢٥)، وابن جزي (٢/ ٣١٩)، والبيضاوي (٢/ ٣٧٨)، والبقاعي (٧/ ٥٥، ٥٦)، وأبي السعود (٨/ ٥٦)، والآلوسي (١٣/ ١٠٣، ١٠٤)، والشوكاني (٤/ ٥٦٦)، والقاسمي (١٤/ ٣٥٦)، والسعدي (٤/ ٤٥٩)، وابن عاشور (٢٥/ ٢٦٤)، والمراغي (٢٥/ ١١٤)، وسيد قطب (٥/ ٣٢٠٣)، والجزائري (٤/ ٦٥٨)، وغيرهم، وقد اختار ابن جرير قولاً لا يبعد عنه وأسنده إلى السدي، وكذلك ابن كثير، انظر: تفسير ابن جرير (٢٥/ ١٠٣)، وابن كثير (٤/ ١٤٣).
وقد أنكر الشنقيطي تقرير الآية على هذا النحو غاية الإنكار، وبالغ في رده بما لا طائل تحته، انظر: أضواء البيان (٧/ ٢٨٧ ـ ٣١٠).

٢ ـ الحلول في المخلوقات ومخالطتها:

تقدمت الإشارة إلى وجوب اتصاف الله تعالى بالعلو، باعتباره أكمل الوصفين المتقابلين، ونودّ أن ننبه هنا إلى ما أشار إليه الإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ من دلالة قياس الأولى على وجوب تنزّه الله تعالى عن مخالطة خلقه، ووجوب مباينته لهم، ونقض الشبهة التي يتعلق بها الجهمية وغيرهم، وهي معية الله تعالى لخلقه، المذكورة في القرآن، فذكر ـ رحمه الله تعالى ـ الأدلة السمعية على ثبوت العلو، ثم نبَّه إلى أن السُّفل وصف ذم لا حمْد، وأن ذلك معلوم بالضرورة عند جميع من سلمت فطرهم، وأنه لا يجوز عقلاً أن يجتمع الرب تعالى وإبليس في مكان واحد، وأن المقصود من معيّته لخلقه معيتُه بعلمه، ثم قال ـ رحمه الله تعالى ـ: «ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلاً كان في يديه قدح من قوارير صافٍ، وفيه شراب صاف، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح، من غير أن يكون ابن آدم [في][1] القدح، فالله ـ وله المثل الأعلى ـ قد أحاط بجميع خلقه، من غير أن يكون في شيء من خلقه.

وخصلة أخرى: لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيتاً في دراه، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله ـ وله المثل الأعلى ـ قد أحاط بجميع خلقه، وعلم كيف هو، وما هو، من غير أن يكون في شيء مما خلق»[2].

ويقول شيخ الإسلام معلقاً على كلام الإمام أحمد:

«ثم ذكر الإمام أحمد حجة اعتبارية عقلية قياسية لإمكان ذلك ـ يعني: اجتماع المعية مع العلو فوق كل شيء هي من باب الأولى، قال: ومن الاعتبار في ذلك... إلخ، قلت: وقد تقدم أن كل ما يثبت من صفات

---

(١) ليست في المطبوع، وأضفتها ليستقيم الكلام.

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية (ص٣٨، ٣٩). على الكتاب تعليقاتٌ سخيفة تجرأ صاحبها على الإمام أحمد، نحو قوله: «لا داعي لضرب الأمثال لإثبات علم المولى وبينونته من خلقه»، ونحوه (ص٣٧، ٤٤)، فلا يلتفت إليها.

الكمال للخلق فالخالق أحق به وأولى، فضرب أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ مثلاً وذكر قياساً، وهو أن العبد إذا أمكنه أن يحيط بصره بما في يده وقبضته من غير أن يكون داخلاً فيه، ولا محايثاً[1] له، فالله سبحانه أولى باستحقاق ذلك واتصافه به، وأحق بأن لا يكون ذلك ممتنعاً في حقه.

وذِكْرُ أحمد في ضمن هذا القياس قولَ الله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧] مطابقٌ لما ذكرناه من أن الله له قياس الأولى والأحرى بالمثل الأعلى؛ إذ القياس الأولى والأحرى هو المثل الأعلى، وأما المثل المساوي أو الناقص فليس لله بحال، ففي هذا الكلام الذي ذكره، واستدلالِه بهذه الآية تحقيق لما قدمناه، من أن الأقيسة في باب صفات الله هي أقيسة الأولى، كما ذكره من هذا القياس؛ فإن العبد إذا كان هذا الكمال ثابتاً له فالله الذي له المثل الأعلى أحق بذلك.

ثم ذكر قياساً آخر فقال: وخصلة أخرى. إلخ.

وهذا أيضاً قياس عقلي من قياس الأولى، قرَّر به إمكان العلم بدون المخالطة، فذكر أن العبد إذا فعل مصنوعاً كدارٍ بناها، فإنه يعلم مقدارها، وعدد بيوتها، مع كونه ليس هو فيها، لكونه هو بناها، فالله الذي خلق كل شيء، أليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته، ومقاديرها، وصفاتها، وإن لم يكن فيها محايثاً لها؟ وهذا من أبين الأدلة العقلية»[2]

٣ ـ الظلم:

مما تردد في القرآن تنزيه الله ـ تبارك وتعالى ـ عنه: الظلم المنافي للحكمة، ولما كانت دلائل حكمة الله تعالى التامة قد استقرت في النفوس، وعلمتها العقول، وأيقنت بها، فقد احتُج بها على تنزيه الله تعالى عن الظلم، كما قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ

---

(١) أي: لا مخالطاً، ولا متصلاً.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/٥٤٦، ٥٤٧)، وانظر: تعليق ابن تيمية على سائر كلام الإمام أحمد في الرد على الجهمية في نقض التأسيس (٢/ ٥٣٤)، إلى آخر الجزء الثاني.

﴿نَجۡعَلُ ٱلۡمُتَّقِينَ كَٱلۡفُجَّارِ ٢٨﴾ [ص: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿أَمۡ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجۡتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجۡعَلَهُمۡ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءٗ مَّحۡيَاهُمۡ وَمَمَاتُهُمۡۚ سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ ٢١﴾ [الجاثية: ٢١]، وقال تعالى: ﴿أَفَنَجۡعَلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ كَٱلۡمُجۡرِمِينَ ٣٥ مَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ ٣٦﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦].

قال ابن تيمية: «هذا استفهام إنكار على من ظن ذلك، وهو يتضمن تقرير المخاطبين واعترافهم بأن هذا لا يجوز عليه، وأن ذلك بيِّنٌ معروف، يجب اعترافهم به، وإقرارهم به، كما يقال لمن ادعى أمراً ممتنعاً، مثل نَعَم كثيرة في موضع صغير، فيقال له: أهاهنا كانت هذه النَّعَم؟! أي: هذا ممتنع فاعترف بالحق»[١].

الثاني: التنزيه عن المثل والنظير:

وهذا ركن التنزيه الثاني، ويدل عليه سمعاً قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ٦٥﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَضۡرِبُواْ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡثَالَۚ﴾ [النحل: ٧٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ٤﴾ [الإخلاص: ٤].

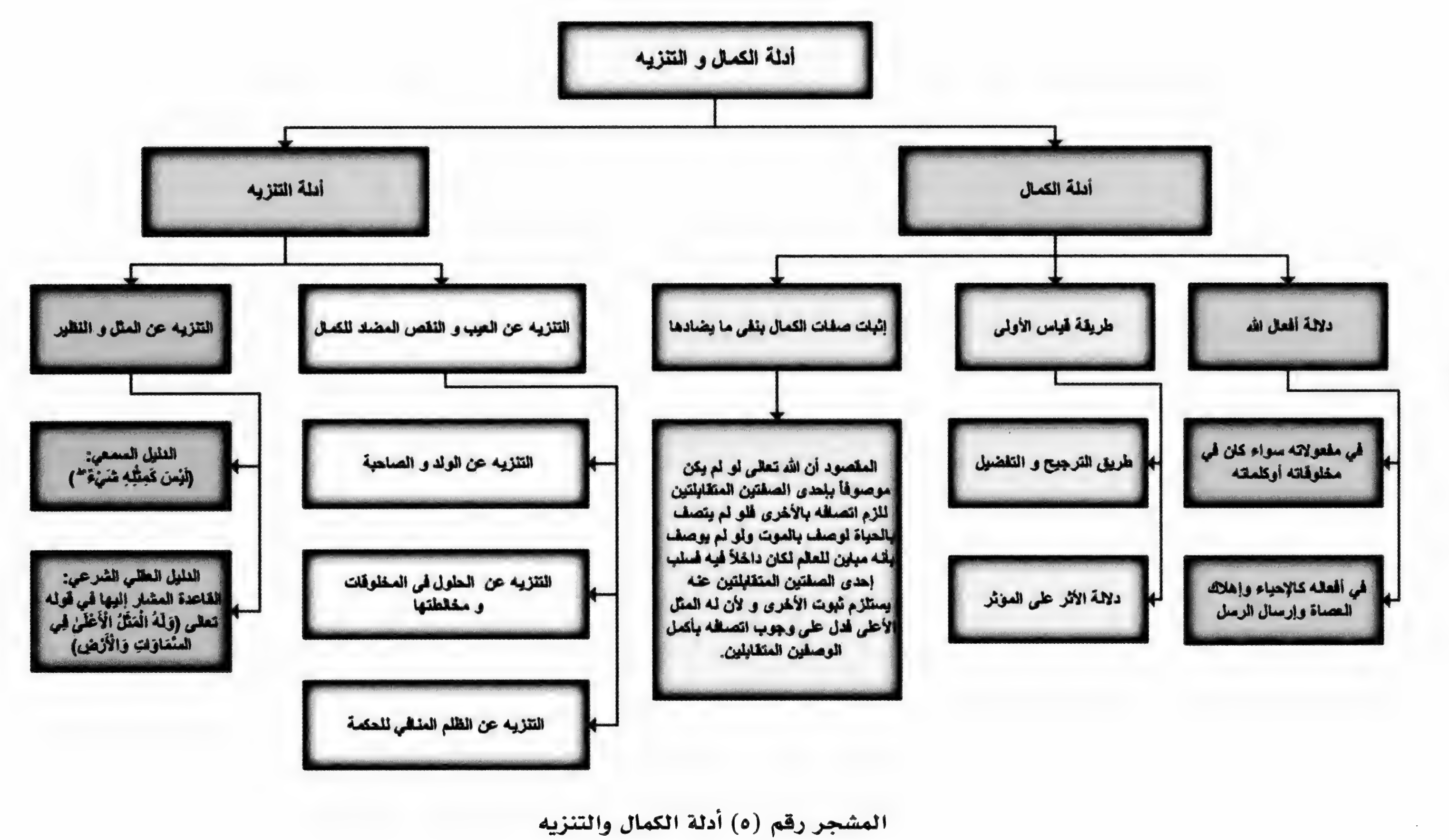
وأما الدليل العقلي الشرعي على ذلك، فهو قاعدة المثل الأعلى التي سبق بيانها، والمشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [الروم: ٢٧].

ووجه دلالة القاعدة على امتناع المثيل والمكافئ ـ كما قال ابن القيم رحمه الله ـ أنه «يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى اثنان؛ لأنهما إن تكافآ لم يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافآ فالموصوف بالمثل الأعلى أحدهما وحده، يستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال على استحالة التمثيل والتشبه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة»[٢].

---

(١) النبوات (ص٣٥٤).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٣٢).



المشجر رقم (٥) أدلة الكمال والتنزيه

أدلة توحيد العبادة

مقدمة:

المراد بتوحيد الألوهية توحيد العبادة، وهو إفراد الله ﷻ بجميع أنواعها الظاهرة والباطنة، فهو توحيد الله تعالى بأفعال خلقه؛ كالصلاة، والدعاء، والذل، والخضوع، والانقياد، والخوف، والرجاء، والذبح، والنذر، وسائر العبادات والقربات بأنواعها الأربعة: القولية، والقلبية، والبدنية، والمالية[(١)]

ويدخل في هذا إفراد الله تعالى بالطاعة والتحاكم؛ إذ هي داخلة في الذل والخضوع والانقياد لله تعالى.

ويطلِق بعض العلماء على هذا النوع من التوحيد: التوحيد الإرادي الطلبي، أو التوحيد العملي، ويجعله قسيماً للنوعين الآخرين من التوحيد، توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، ويطلَق عليهما: التوحيد العلمي، أو الاعتقادي الخبري[(٢)]

وهذا التقسيم لأنواع التوحيد مأخوذ من طريق الاستقراء التام لنصوص الكتاب والسُّنَّة، فهو يقيني لا شك فيه[(٣)]

---

(١) انظر: دعوة التوحيد للدكتور محمد خليل هراس (٤١) وما بعدها.

(٢) انظر: شرح الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٤٢).

(٣) انظر: الرد على من شغب على هذا التقسيم في كتاب صيانة الإنسان، للسهسواني (ص٤٣٦)، وما بعدها، ودعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب للدكتور عبد العزيز العبد اللطيف (ص٣٢٨)، وما بعدها.

والمنهج الشرعي في الدلالة العقلية على استحقاق الله تعالى للإفراد بالعبادة والتألّه دون غيره يدور حول محور واحد لا يكاد يتجاوزه، ألا وهو: دلالة التفرد بالربوبية على استحقاق الإفراد بالعبادة.

وأعني بالربوبية هنا ما يشمل الأفعال والكمال، المعبَّر عنهما اصطلاحاً بتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، فهما في هذا المقام القسيم المقابل لتوحيد العبادة كما تقدم[1]، وإن كان لكلٍّ منهما دلالته الخاصّة على توحيد الألوهية كما سيأتي.

وقد جاءت هذه الدلالة العقلية في مقامين: أحدهما إيجابي، والآخر سلبي.

وأعني بالإيجابي: إثبات التفرد باستحقاق العبادة؛ استناداً إلى التفرد بالربوبية بالمعنى السابق، وبالسلبي: إثبات ذلك من طريق إبطال الشرك في الألوهية.

وسأعرض فيما يلي الأدلة العقلية الشرعية على توحيد الألوهية والعبادة من خلال هذين المقامين.

---

(١) ألمحت فيما سبق عند تعريف توحيد الربوبية؛ إلى أنه يمكن اعتبار توحيد الربوبية شاملاً لجميع صفات الكمال باعتبارها من لوازم الربوبية.

المبحث الأول

(دلالة الربوبية على الألوهية)

جاء تقرير دلالة الربوبية على الألوهية في القرآن من **طريقين**:

الأول: دلالة توحيد الربوبية بمعنى الانفراد بالخلق، والملك، والتدبير، والإنعام، وسائر الأفعال المتعدية.

الثاني: دلالة الانفراد بالكمال المطلق، وهو المسمى بتوحيد الأسماء والصفات.

وفيما يلي تفصيل كل من الدلالتين، وصورهما في القرآن والسُّنَّة.

المطلب الأول

(دلالة توحيد الربوبية على توحيد العبادة)

سبق بيان أنّ المراد بتوحيد الربوبية: إفراد الله ﷻ بالخلق، والملك، والتدبير، وأن القرآن قد أقام الأدلة اليقينية القاطعة على هذا النوع من التوحيد.

والمقصود هنا بيان الأثر المرتب على هذه الحقيقة في القرآن، وكيف ربط توحيد الربوبية بتوحيد العبادة، باعتبار أن الأول من أعظم الأدلة على الثاني، وما كان ليُعاد ويُثنَّى بذكر دلائل هذا النوع لمجرد الإقرار به والوقوف عنده؛ إذ الإقرار به فطري، والإتيان بأصله حاصل من عامة بني آدم، إلا ما شذّ منهم، كما مر في الفصل الأول، وقد جاء عرض هذه الدلالة العقلية لتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية بصورتين: مجملة ومفصلة.

أما المجملة فكانت بذكر لفظ الربوبية الشامل لسائر معاني الخلق،

والملك، والتدبير، والإنعام، وغيرها، والاحتجاج بأن من ثبتت له هذه الصفة هو المستحق وحده لأن يُعبد دون غيره، ومن أوضح الأمثلة على هذا ما يلي:

١ - قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، فقد استنكر في الجملة الأولى أن يكون له مطلوب سوى الله تعالى، وهذا يتضمن التعبد دون شك، وأقام الدليل القاطع على ذلك في الجملة الثانية التالية؛ إذ كل ما سوى الله تعالى مربوب، فلا يصلح للربوبية، ولا يستحق أن يعبد[1].

٢ - قوله تعالى: ﴿وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ۝٩٢﴾ [الأنبياء: ٩٢، وانظر المؤمنون: ٥٢]، حيث رُتِّب الأمر بالعبادة على وصف الربوبية بالفاء.

وهكذا يمكن اعتبار لفظ (رب) حاملاً لهذه الدلالة على هذا النحو حيث ورد مضافاً إلى العالمين.

٣ - قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ مُنذِرٌ ۖ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ۝٦٥ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ ۝٦٦﴾ [ص: ٦٥، ٦٦].

٤ - قوله تعالى: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ﴾ [مريم: ٦٥].

وأما تفصيل هذه الدلالة فيكون بذكر معاني الربوبية معنىً معنىً، وتعليق استحقاق الله تعالى للإفراد بالعبادة على انفراده بهذه المعاني والأوصاف دون غيره.

وهذا التفصيل قد يأتي أحياناً في سياق واحد، تُذكر فيه بعض معاني الربوبية؛ كالخلق والتدبير، ثم تختم بذكر اقتضائها للتوحيد في العبادة، وقد جاء هذا الأسلوب في الاستدلال على هذا المطلب بكثرة في القرآن، ومن أمثلته البينة:

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝٣﴾ [يونس: ٣].

---

(١) انظر: تفسير البيضاوي (١/ ٣٣٠).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلۡحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ﴾ [الأنعام: ٩٥] الآيات إلى قوله: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴿١٠٢﴾﴾ [الأنعام: ٩٥ ـ ١٠٢].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبۡصِرًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشۡكُرُونَ ﴿٦١﴾ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [غافر: ٦١، ٦٢].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [يونس: ٣١] إلى قوله تعالى: ﴿فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلۡحَقُّۖ فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُۖ فَأَنَّىٰ تُصۡرَفُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [يونس: ٣١، ٣٢]، والمعنى هنا: فذلكم الله معبودكم الحق؛ إذ كانوا مقرين أن الله تعالى ربهم الحق، بدليل الآية قبلها.

٥ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾[1] [البقرة: ٢١، ٢٢].

قال ابن القيم عن قوله تعالى: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، ـ ضمن تعليق نفيس له على هاتين الآيتين ـ: «وفي ضمن هذه الكلمة البرهان القطعي على وجوب عبادته؛ لأنه إذا كان ربنا الذي يربينا بنعمه وإحسانه، وهو مالك ذواتنا ورقابنا وأنفسنا، وكل ذرة من العبد فمملوكة له ملكاً خالصاً حقيقياً، وقد ربّاه بإحسانه إليه، وإنعامه عليه، فعبادته له، وشكره إياه واجب عليه، ولهذا قال: ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾، ولم يقل: إلـهكم، والرب هو السيد والمالك والمنعم والمربي والمصلح، والله تعالى هو الرب بهذه الاعتبارات كلها، فلا شيء أوجب في العقول والفطر مَن عبادة من هذا شأنه وحده لا شريك له»[2]

---

(١) ذكر عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسر ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾؛ أي: وحدوا ربكم. انظر: جامع البيان، للطبري (١/ ١٦٠).

(٢) بدائع الفوائد (٤/ ١٣٢). وقد علق على تمام الآيتين بما يحسن الاطلاع عليه لأهميته. انظر: (٤/ ١٣٢ ـ ١٣٤).

٦ ـ قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ﴾ [النمل: ٥٩] الآيات إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [النمل: ٥٩ ـ ٦٤].

ففي هذا السياق الكريم تكرر قوله تعالى: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾ [النمل: ٦٠] في ختام الآيات التي تضمنت معاني الربوبية، وهذا استفهام إنكار على المشركين أن يعبدوا غير الله تعالى، مع اعترافهم بأنه المنفرد بالخلق والعناية والتدبير، وقد غلّط ابن تيمية من جعل معنى الاستفهام: أيّ إلٰه مع الله موجود؛ لأن المشركين ما كانوا يقولون: إن شركاءهم الذين يجعلونهم مع الله آلهة يفعلون هذه الأمور، والتقرير في الآية لا يكون إلا لما يقرون به، وهم مقرون بأن شركاءهم لم يفعلوا ذلك، لكن لم يكونوا مقرين بأنه ليس مع الله تعالى آلهة أخرى، كما قال تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّآ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿١٩﴾﴾[1] [الأنعام: ١٩].

٧ ـ قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ الآية [البقرة: ١٦٣، ١٦٤].

فقد ذكر ابن جرير عن بعض السلف أنها نزلت تصديقاً من الله تعالى لنبيه ﷺ، واحتجاجاً له على ما يدعو إليه من توحيد العبادة، وذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ [البقرة: ١٦٣]، طلب المشركون حجة وبرهاناً على هذه الدعوى التي هي أصل الخصومة بينهم وبين النبي ﷺ، فأنزل الله تعالى الآية التي بعدها برهاناً على ذلك[2]

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١١/ ٦٨٣)، وشرح الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٣٧) بتحقيق التركي.

(٢) انظر: جامع البيان (٢/ ٦٥، ٦٦)، وقد ذكر في سبب نزولها خلافاً حاصله: هل نزلت بطلب =

وقد نبَّه ابن جرير إلى أن الله تعالى إنما حاجَّ بهذه الآية قوماً كانوا مقرِّين بأن الله تعالى خالقهم، غير أنهم يشركون في عبادته، ولم يحاجَّ بها المعطلة ولا الدهرية الذين ينكرون الصانع أصلاً، وإن كان في أصغر ما عدّ الله تعالى في هذه الآية من الحجج البالغة المقنعُ لجميع الأنام.

وهو بهذا التنبيه يرد على من يعترض على دلالة الآية بأن أصنافاً من الكفار ينكرون أن تكون السماوات والأرض وسائر ما ذُكر في الآية مخلوقاً أصلاً، فلا ينهض عليهم الاحتجاج بما فيها.

٨ ـ ما حكاه الله تعالى من قول إبراهيم لقومه: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمُ ٱلْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٧﴾ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾﴾ [الشعراء: ٧٥ ـ ٨١].

والأمثلة على هذا كثيرة جداً في القرآن[١].

كما قد يأتي الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد العبادة مفصلاً بصورة أكبر وأكثر تحديداً، وذلك بذكر معنىً واحد من معاني الربوبية، والاستدلال به على توحيد العبادة، وهذا أكثر ما يأتي في القرآن من الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد العبادة، ولا تكاد تخلو سورة منه.

وسأعرض فيما يلي ما وقفت عليه في القرآن من آحاد معاني الربوبية التي استُخدمت دليلاً على توحيد العبادة، مع ذكر أمثلة متنوعة لكل معنى:

أ ـ الخلق:

وهو أبرز معاني الربوبية، وهو عند بعض المتكلمين كالأشعري وغيره

= المشركين؟ أم ابتداءً من الله تعالى احتجاجاً لنبيه ﷺ؟ وعلى كلا القولين فالمراد حاصل، وهو اشتمالها على الاستدلال بالربوبية على الألوهية، وانظر: بيان الدلائل المذكورة في الآية فيما تقدم في الفصل الأول، وانظر: أيضاً في ذلك تفسير الرازي (١٧٨/٤) وما بعدها، فقد توسع في بيان الدلائل التي تضمنتها هذه الآية الكريمة.

(١) انظر: مثلاً: (سورة الأنعام: ١، والأعراف: ٥٤ ـ ٥٦، وطه: ٤٩ ـ ٥٤، والسجدة: ٤، والزمر: ٢ ـ ٦، ونوح: ١٤ ـ ٢١).

أخص أوصاف الإله[1]، وهو دال على بقية معاني الربوبية بطريق اللزوم.

ومن الأمثلة القرآنية الظاهرة في الاستدلال به على توحيد العبادة ما يلي:

* ما قصَّه الله تعالى من قول صاحب يس: ﴿وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي﴾ [يس: ٢٢]، فإنه قصد الإفراد بالعبادة، لا مطلق العبادة، بدليل ذكره للدونية والشفاعة في قوله بعدها: ﴿ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدۡنِ ٱلرَّحۡمَٰنُ بِضُرّٖ لَّا تُغۡنِ عَنِّي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـٔٗا﴾ [يس: ٢٣]؛ فالخصومة كانت في إفراد الله تعالى بالعبادة، لا في مطلق عبادته ولو مع غيره على سبيل الاستشفاع.

يقول ابن القيم عن هذا الاحتجاج:

«أخرج الحجة عليهم في معرض المخاطبة لنفسه تأليفاً لهم، ونبّه على أن عبادة العبد لمن فطره أمر واجب في العقول، مستهجَنٌ تركُها، قبيح الإخلال بها؛ فإنّ خلقه لعبده أصل إنعامه عليه، ونعمه كلها بعدُ تابعة لإيجاده وخلقه»[2]

* ما ذكره الله تعالى من قول نبيه صالح عليه السلام لقومه: ﴿ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا فَٱسۡتَغۡفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِۚ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٞ مُّجِيبٞ ٦١﴾ [هود: ٦١] فقد أردف دعواه توحيد العبادة بدليلها القاطع، ألا وهو الانفراد بالخلق.

* ما ذكره الله تعالى من شأن صاحب الجنتين بقوله: ﴿قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرۡتَ بِٱلَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلٗا ٣٧ لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّي وَلَآ أُشۡرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا ٣٨﴾ [الكهف: ٣٧، ٣٨].

* قوله تعالى: ﴿لَا تَسۡجُدُواْ لِلشَّمۡسِ وَلَا لِلۡقَمَرِ وَٱسۡجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ ٣٧﴾ [فصلت: ٣٧].

---

(١) انظر: أصول الدين، للبغدادي، ص١٢٣، والملل والنحل، للشهرستاني (١/ ١٠٠)، ودرء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٧٧).

(٢) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٩٥، ٤٩٦).

* قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٧﴾ [النحل: ١٧]، والمراد هنا إنكار التسوية والعدل في استحقاق العبادة، فالذي يخلق هو المستحق للعبادة دون من لا يخلق، فهو بمعنى قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ۝١﴾ [الأنعام: ١]، على أظهر التفسيرين لقوله: ﴿يَعْدِلُونَ ۝١﴾ [الأنعام: ١][1].

* ما ذكره الله تعالى من جواب موسى لفرعون عندما سأله: ﴿قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ۝٤٩ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾[2] [طه: ٤٩، ٥٠]، فإن معنى سؤال فرعون: من ربكما الذي تعبدانه؟ أي: من معبودكما؟ وإلا فهو يعلم أنه لم يخلقهما، وإنما يطمع في عبادتهما له.

* ما ذكره الله تعالى في كتابه الكريم، من جواب الرسل لأقوامهم لمَّا قالوا لهم: ﴿وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ۝٩ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ٩، ١٠]، والرسل لم يكونوا يدعونهم إلى الإقرار بالصانع[3]؛ إذ كان هذا مسلَّماً لدى الجميع، وإنما كانوا يدعونهم إلى توحيد العبادة، ونبذ الأنداد، فمورد شك الكفار هنا هو إفراد الله تعالى بالعبادة دون غيره، فيكون قول الرسل: ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠] استدلالاً على توحيد العبادة بالدليل الفطري الداخلي، الذي هو مضمون استفهامهم الاستنكاري: ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ﴾، وبالدليل العقلي الخارجي، الذي هو خلق السماوات والأرض.

ولا يعني هذا عدم دلالة الآية على إثبات الصانع بطريق الأولى كما تقدم في الفصل الأول.

* قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٦﴾[4] [آل عمران: ٦].

---

(١) انظر: أضواء البيان (٢/ ١٧).

(٢) قد تقدم في الفصل الأول من هذا الباب ذكر الأقوال في تفسير هذه الآية.

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٣/ ١٩٠)، وكلام ابن تيمية المتقدم.

(٤) في هذه الآية كما يقول ابن كثير تصريح ببطلان ألوهية عيسى ابن مريم؛ فإنه خُلق كغيره من سائر =

* ما ذكر الله تعالى عن نبيّه إلياس عليه السلام، حيث قال لقومه: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ (125) اللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ (126)﴾[1] [الصافات: ١٢٥، ١٢٦].

وفي هذا السياق ـ زيادةً على إقامة الدليل على توحيد العبادة ـ إبطال احتجاج المشركين باتباع دين الآباء الأولين.

وهكذا فالقرآن مملوء من جنس هذا الاستدلال العقلي القاطع.

يقول الشنقيطي: «ومن كثرة الآيات القرآنية الدالة على إقامة هذا البرهان القاطع المذكور على توحيده جل وعلا عُلم من استقراء القرآن أن العلامة الفارقة بين من يستحق العبادة ومن لا يستحقها هو كونه خالقاً لغيره، فمن كان خالقاً لغيره فهو المعبود بحق، ومن كان لا يقدر على خلق شيء، فهو مخلوق محتاج، لا يصح أن يُعبد بحال»[2]

ومما جاء في السُّنَّة على هذا المنوال:

ـ ما في «الصحيحين» عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: سألت النبي صلى الله عليه وسلم: أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: «**أن تجعل لله نداً وهو خلقك**»، قلت: إن ذلك لعظيم. إلخ[3]

والشاهد هنا قوله: «**وهو خلقك**»، فإنه دليل على استحقاق الله تعالى للإفراد بالعبادة ونبذ الأنداد، وقد قرنه صلى الله عليه وسلم بذكر الشرك؛ ليبيّن بعظمة دلالته وظهورها عظمة هذا الذنب وظهور قبحه.

ـ ما رواه الإمام أحمد بسنده عن الحارث بن الحارث الأشعري يرفعه:

= البشر، وصور في رحم أمّه، والإله لا يتقلب في الأحشاء حالاً بعد حال كما قال ابن جرير: «فإن خلّاق ما في الأرحام لا تكون الأرحام مشتملة عليه، وإنما تشتمل على المخلوقين». انظر: جامع البيان (٣/ ١٦٨)، وعمدة التفسير (٢/ ٢١٨).

(١) معنى أحسن الخالقين: أحسن المقدرين. انظر: أضواء البيان، للشنقيطي (٤/ ٧٨١).

(٢) أضواء البيان (٧/ ٣٦٦).

(٣) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ (22)﴾ (٤/ ١٦٢٦)، حديث رقم (٤٢٠٧). وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب كون الشرك أقبح الذنوب، (١/ ٨٧)، حديث رقم (٨٦).

«**إن الله عز وجل أمر يحيى بن زكريا عليه السلام بخمس كلمات...**» الحديث، وفيه أن يحيى عليه السلام قال لبني إسرائيل: «**وإن الله خلقكم ورزقكم، فاعبدوه ولا تشركوا به شيئاً**»[(١)]

فرتب الأمر بتوحيد العبادة على التفرد بالخلق والرزق.

ـ ما رواه البيهقي بسنده عن أبي الدرداء رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**يقول الله عز وجل: وإني والإنس والجن في نبأ عظيم، أخلق ويُعبد غيري، وأرزق ويُشكر غيري**»[(٢)]

ووجه الشاهد منه ظاهر، وهو التهويل من أمر الشرك في العبادة، مع أن الفطرة والعقل شاهدان بأن من يخلق ويرزق هو وحده صاحب الحق أن يُعبد ويُشكر، ولا يخفى ما في هذا المعنى من تطابق مع ما قبله من الآيات والأحاديث.

ب ـ الملك:

وهو من لوازم الخلق بداهة؛ إذ يمتنع أن يكون مالكُ الخلق غير خالقهم، الذي أوجدهم من العدم، كما أنه من المعاني الرئيسة الظاهرة للربوبية، لغة وشرعاً كما سبق[(٣)]

لذلك جاءت الدعوة إلى توحيد العبادة مقترنة بذكر انفراد الله تعالى بالملك المطلق التام، اقتران المدلول بدليله، والدعوى بحجتها، وذلك في نصوص كثيرة من الكتاب والسُّنَّة، منها على سبيل المثال:

---

(١) المسند (٤/ ١٣٠، ٢٠٢)، وانظر: سنن الترمذي، كتاب الأمثال، باب ما جاء في مثل الصلاة والصيام والصدقة، (٥/ ١٤٨) برقم (٢٨٦٣)، وقال عنه: حديث حسن صحيح. وقد حسنه ابن كثير في تفسيره (١/ ٦٢)، وأورده أحمد شاكر في عمدة التفسير (١/ ١١٧)، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع (١/ ٣٥٦) برقم (١٧٢٤) من الطبعة الثانية، وفي صحيح الترغيب والترهيب (١/ ٢١٩) برقم (٥٥٣).

(٢) شعب الإيمان، باب في تعديد نعم الله عز وجل وما يجب من شكرها، (٤/ ١٣٤) حديث رقم (٤٥٦٣). وذكر السيوطي في الدر المنثور (٦/ ١٤٢)؛ أنه أخرجه الطبراني في مسند الشاميين والحاكم في التاريخ، وقد ضعفه الشيخ الألباني كما في سلسلة الأحاديث الضعيفة (٥/ ٣٩٣)، حديث رقم (٢٣٧١)، والقصد من الحديث دلالته العقلية فلا يضرّ ضعفه إن شاء الله.

(٣) راجع تعريف توحيد الربوبية فيما سبق.

* قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلۡبَلۡدَةِ ٱلَّذِى حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَىۡءٍۖ﴾ [النمل: ٩١].

والشاهد فيها قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥ كُلُّ شَىۡءٍۖ﴾ [النمل: ٩١]، قال ابن جرير في معناه: «ولرب هذه البلدة الأشياء كلها ملكاً، فإياه أُمرت أن أعبد، لا من لا يملك شيئاً»(١).

* قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثٍۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ لَهُ ٱلۡمُلۡكُۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُصۡرَفُونَ ۝٦﴾ [الزمر: ٦]، ووجه الدلالة هنا على توحيد العبادة: أنهم ما كانوا ينكرون أن لله تعالى الخلق والملك دون غيره، بدليل أن الله تعالى لما أمر نبيّه بقوله: ﴿قُلۡ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىۡءٍ﴾ [المؤمنون: ٨٨] كان الجواب: ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِۚ﴾ [المؤمنون: ٨٩].

فاستدل بما أقرّوا به ـ وهو الانفراد بالملك ـ على ما أنكروه، وهو قول: (لا إلٰـه إلا الله)، فدل دلالة قطعية على أن معناها: لا معبود بحق إلا الله، ثم أنكر عليهم غاية الإنكار أن يُصرفوا عن الحق مع ظهوره وقيام برهانه.

* قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًاۖ لَّهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ ثُمَّ إِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ۝٤٤﴾ [الزمر: ٤٤].

فهذا استدلال بالملك على الاستئثار بالشفاعة، وهو ردٌّ على شبهة المشركين في عبادة غير الله، وأن المقصود بها مجرد الشفاعة عند الله تعالى(٢).

فردَّ عليهم بأن هذه المعبودات كما أنها لا تملك شيئاً من السماوات والأرض فكذلك لا تملك شيئاً من أمر الشفاعة، وإنما يملكها الذي يملك السماوات والأرض وحده.

---

(١) جامع البيان: (٢٠/ ٢٤)، وقد ذكر ابن جرير أن الحكمة من تخصيص مكة بإضافة الربوبية إليها مع أنه رب البلاد كلها ليعرّفهم نعمته عليهم وإحسانه إليهم بتحريمها دون سائر البلاد، مما جلب لهم الأمن دون غيرهم. وهذا هو مضمون سورة قريش.

(٢) انظر: تفسير البيضاوي (٢/ ٣٢٧).

* ما رواه الإمام أحمد بسنده عن الحارث بن الحارث الأشعري أن النبي ﷺ قال: «**إن الله ﷻ أمر يحيى بن زكريا بخمس كلمات، أن يعمل بهن، وأن يأمر بني إسرائيل أن يعملوا بهن...**» وذكر الحديث وفيه:

«**وأولهن: أن تعبدوا الله لا تشركوا به شيئاً، فإن مَثَل ذلك مثل رجل اشترى عبداً من خالص ماله، بوَرِق أو ذهب، فجعل يعمل ويؤدي الذي عليه إلى غير سيده، فأيكم يسرُّه أن يكون عبده كذلك؟ وإن الله خلقكم ورزقكم، فاعبدوه ولا تشركوا به شيئاً**»[1]

ووجه الشاهد في هذا الحديث ـ سوى ما تقدم عند ذكر دلالة الخلق ـ أن النبي ﷺ قاس استحقاق الله تعالى للعبادة من مملوكيه على استحقاق صاحب العبد المملوكَ أن تكون خدمته وعمله خالصين لسيده قياساً أولويّاً؛ إذ إن وصف عبودية الخلق لله تعالى أعظم ثبوتاً منها فيما بينهم، كما أن صفة الملك لله تعالى الخالق الرازق مطلقة تامة كاملة، بخلاف ملك المخلوق المحدود الناقص المقيد، فإذا كان واجباً عقلاً وفطرةً أن يخلص العبد عمله لسيده المخلوق المرزوق، فمن باب أولى إخلاص العمل التألّهي للسيّد الخالق الرازق.

* وهذا المعنى الذي تقدم في الحديث السابق قد ذكره الله تعالى في كتابه حيث قال: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۖ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الروم: ٢٨].

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية على هذه الآية فقال:

«يقول تعالى: إذا كان الواحد منكم ليس له من مماليكه شريك فيما رزقه الله، بحيث يخاف ذلك المملوكَ كما يخاف السادة بعضهم بعضاً، فكيف تجعلون لي شريكاً هو مملوكي، وتجعلونه شريكاً فيما يختص بي من العبادة والمخافة والرجاء، حتى تخافوه كما تخافوني؟!

---

(١) سبق تخريجه.

ومن المعلوم أن ملك الناس بعضَهم بعضاً ملك ناقص، فإن السيد لا يملك من عبده إلا بعض منافعه، لا يملك عينه، وهو شبيه بمِلك الرجل بعضَ منافع امرأته، ومِلك المستأجر بعضَ منافع أجيره. فإذا كان هذا المِلك الناقص لا يكون المملوك فيه شريكاً للمالك، فكيف بالمِلك الحق التام لكل شيء؟! مِلك المالك للأعيان والصفات، والمنافع والأفعال، الذي لا يخرج عن ملكه شيء بوجه من الوجوه، ولا لغيره ملك مفرد، ولا شريك في ملك ولا معاونة له بوجه من الوجوه، كيف يسوغ في مثل هذا أن يُجعل مملوكُه شريكَه بوجه من الوجوه؟!)[1]

جـ ـ التدبير[2]:

وهو جنس يدخل تحته أنواع كثيرة، كالإحياء والإماتة، والنفع والضر، والرزق والمنع، والخفض والرفع، والتحريك والتسكين، والجمع والتفريق، وغير ذلك من أنواع تدبير الله تعالى للخلائق، ومما يدخل فيه الإنعام بمختلف صوره الظاهرة والباطنة، ومن الاستدلال بصفة التدبير جملة على توحيد العبادة قوله تعالى: ﴿وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ﴾ [يونس: ٣١، ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّـُٔونَهُۥ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلْأَرْضِ أَم بِظَٰهِرٍ مِّنَ ٱلْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا۟ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٣٣﴾﴾ [الرعد: ٣٣].

المعنى: هل يستوي الرب القائم بحفظ أرزاق جميع الخلائق، الضامن لها، العالم بهم، وبما يكسبونه من الأعمال، الرقيب عليهم، ـ وهذه معاني القيومية ـ هل يستوي مَن هذا حاله في استحقاق العبادة بهذه الآلهة التي يعبدها المشركون مع كونها لا تتصف بشيء من ذلك إطلاقا؟![3]

---

(١) درء التعارض (٧/ ٣٨٩، ٣٩٠)، وانظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (٧/ ٣٨٩) وما بعدها.

(٢) مشتق من الدُبر: وهو آخر الشيء، وأُطلق على تصريف الأمور؛ لأن المدبر ينظر إلى ما تصير إليه عاقبة الأمور، وأواخرها. انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/ ٣٢٤)، مادة: (دبر).

(٣) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (١٣/ ١٥٨، ١٥٩).

وقد حُذف الجواب في الآية اكتفاء بعلم السامع بما ذُكر عما تُرك ذكره[1].

وسأذكر أمثلةً مما ورد في الكتاب والسُّنَّة من الاستدلال المفصل بهذه المعاني من معاني الربوبية على توحيد العبادة:

المثال الأول: الإحياء، والإماتة، وقد جاء ذكرها عقب كلمة التوحيد في موضعين من القرآن، إيذاناً بأن المحيي المميت هو المستحق للعبادة وحده دون من لا يملك موتاً ولا حياة ولا نشوراً، قال تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ﴾ [الأعراف: ١٥٨، الدخان: ٨].

وذكرها إبراهيم الخليل عليه السلام ضمن صفات معبوده الحق بقوله: ﴿وَٱلَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحۡيِينِ ۝٨١﴾ [الشعراء: ٨١].

وقال تعالى: في محاجَّة المشركين: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۖ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡوَلِيُّ وَهُوَ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝٩﴾ [الشورى: ٩]، فالولي الحق هو القادر على إحياء الموتى، دون من لا يقدر على ذلك.

كما جاء الاستدلال بالتوفِّي ـ الذي هو قبض الأرواح والإماتة ـ على توحيد العبادة بما هو أصرح من ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي شَكّٖ مِّن دِينِي فَلَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِينَ تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِنۡ أَعۡبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِي يَتَوَفَّىٰكُمۡۖ﴾[2] [يونس: ١٠٤].

وكما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ۝٤٢﴾ [الزمر: ٤٢].

قال ابن جرير عند تفسيرها: «يقول تعالى ذكره: ومن الدلالة على أن

---

(١) المصدر السابق (١٣/ ١٥٩).

(٢) خُصص التوفي بالذكر هنا دون غيره من صفات الأفعال ومعاني الربوبية والتدبير لما فيه من التخويف الرادع عن العناد، أو لأنه واسطة بين البدء والإعادة، فاكتفى بذكره للدلالة عليه، وقيل غير ذلك، انظر: تفسير الرازي (١٧/ ١٧٢)، وروح المعاني، للآلوسي (٦/ ١٨٤).

الألوهية لله الواحد القهار خالصة دون كل ما سواه: أنه يميت ويحيي ويفعل ما يشاء، ولا يقدر على ذلك شيء سواه»(١).

ويدخل هذا النوع من الاستدلال ضمناً في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [البقرة: ٢٨]، فإن ترك عبادة الله، أو عبادة غيره من أعظم الكفر دون شك.

المثال الثاني: الإنعام، ويدخل فيه أمور كثيرة جاء الاحتجاج بها في القرآن على توحيد العبادة:

* أشرفها الاجتباء والاصطفاء والتفضيل، كما في قول موسى لقومه: ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿١٤٠﴾﴾ [الأعراف: ١٤٠].

* ومنها الإيمان والإطعام كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾﴾ [قريش: ٣، ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا ۚ أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا مِّن لَّدُنَّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [القصص: ٥٧]، والهدى الذي دعاهم إليه هو إفراد الله تعالى بالعبادة، ومثله قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ۚ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [العنكبوت: ٦٧]، وقد سُبقت هذه الآية بذكر شركهم في الدعاء الذي هو مخ العبادة، وذلك في حال الرخاء، وقد كانوا مخلصين في الشدة، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [العنكبوت: ٦٥]؛ أي: في العبادة والدعاء.

وكما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤]، وهذا استدلال بالخلق والإنعام معاً.

ونحوه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٣﴾﴾ [فاطر: ٣].

---

(١) جامع البيان (٢٤/٨).

* ومنها تسخير الأنعام وسائر المخلوقات، وسورة النحل مملوءة من هذا النوع من الاستدلال، حتى إنها سميت سورة النِّعم، لكثرة ما ذكر الله تعالى فيها من أنواع النّعم على عباده[1]؛ جاء فيها قوله تعالى بعد ذكر جملة من النِّعم السابغة: ﴿أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٧١﴾﴾ [النحل: ٧١]، وقوله: ﴿أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [النحل: ٧٢]، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [النحل: ٨١]، وقوله: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [النحل: ٨٣].

والجحود والكفران المستنكر بعد التذكير بهذه النِّعم إنما كان بعبادة غير الله تعالى معه، مع أنها ليس لها شرك مع الله تعالى في إيلاء هذه النِّعم وإسدائها، أو بنسبة هذا الإنعام إلى غير الله تعالى، إما إلى أوثان أو إلى أسباب، كما قال تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الواقعة: ٨٢]، فقد جاء عن السلف أنهم فسروا التكذيب في هذه الآية بنسبة إنزال المطر إلى الأنواء[2]، وهذا شرك في الربوبية لا في العبادة؛ لأنه نسبة صفة من صفات الربوبية لغير الله تعالى.

المثال الثالث: النفع والضر[3]، استدل بهما الخليل عليه السلام على التوحيد، كما في قوله: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾﴾ [الشعراء: ٨٠]، وقال تعالى في سياق الاحتجاج للتوحيد: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٦٣٩).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٤/ ٣١٥)، والأنواء هي منازل القمر.

(٣) لم يأت في القرآن إسناد الضرّ وحده إلى الله تعالى بالمنطوق، وإنما يفهم ذلك مما جاء بمعناه من الآيات، ومن ترتيب بطلان عبادة الشركاء على تجردهم من الاتصاف به، كما سيأتي، وفي ذلك سرٌّ بديع، وهو تنزيه الله تعالى عن نسبة الشر إليه إلا على سبيل الخلق، والضُرّ من جنس الشر، فلا ينسب إلى الله تعالى وصفاً، بل خَلقاً، كما لا يذكر إلا مقروناً بضده أو مقيداً على الوجه اللائق بالله تعالى، كما في قوله: ﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [السجدة: ٢٢]، وهذا معنى قوله ﷺ: «... **والشر ليس إليك**» أخرجه مسلم في صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل (١/ ٤٤٩) برقم (٧٧١). انظر: الحسنة والسيئة لشيخ الإسلام ابن تيمية: (٤٨ ـ ٥٢).

﴿ٱلرَّحِيمُ ۝١٠٧﴾ [يونس: ١٠٧، ونحوها في الأنعام: ١٧]، وقال: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧]، وقال: ﴿قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ۝٣٨﴾ [الزمر: ٣٨].

والآيات في هذا المعنى كثيرة جداً، كما سيأتي في المقام السلبي.

وجاء الاستدلال بتفرد الله تعالى بهما على توحيد العبادة في قول النبي ﷺ لحصين الخزاعي ـ والد عمران بن حصين ـ فيما رواه الإمام الترمذي بسنده عن عمران بن حصين مرفوعاً: «**يا حصين، كم تعبد اليوم إلـهاً؟**» قال: سبعة، ستاً في الأرض وواحداً في السماء. قال: «**فأيهم تُعدّ لرغبتك ورهبتك؟**» قال: الذي في السماء[(١)].

وفي رواية ابن خزيمة[(٢)] أن النبي ﷺ قال له: «**فإذا أصابك الضر من تدعو؟**» قال: الذي في السماء، قال: «**فإذا هلك المال من تدعو؟**» قال: الذي في السماء. قال: «**فيستجيب لك وحده وتشركهم معه؟! أرضيته في الشكر، أم تخاف أن يغلب عليك؟**» قال: ولا واحدة من هاتين.

المثال الرابع: الهداية: وقد جاء الاستدلال بها على توحيد التحاكم في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ﴾ [الأنعام: ١١٤]، وفي مناظرة موسى لفرعون: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ [طه: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ [الأعلى: ١ ـ ٣]، وقال: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝١٨٥﴾ [البقرة: ١٨٥]، ولا يكون تكبير الله تعالى إلا بإفراده بالعبادة، وقال إبراهيم لقومه فيما أخبر الله عنه: ﴿أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ۚ﴾ [الأنعام: ٨٠]؛ أي: في وجوب إفراده بالعبادة. وقال تعالى: ﴿قُلْ

---

(١) السنن، كتاب الدعوات، باب رقم (٧٠)، (٥/ ٥١٩، ٥٢٠)، حديث رقم (٣٤٨٣)، وانظر: السنن الكبرى، للنسائي (٦/ ٢٤٧)، برقم (١٠٨٣٢)، وأورده الألباني في القسم الضعيف من سنن الترمذي.

(٢) ذكرها الحافظ ابن حجر في «الإصابة في تمييز الصحابة» (١/ ٣٣٦) ولم أهتد إليها في الموجود من صحيح ابن خزيمة.

﴿أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ٧١]، وقال تعالى ـ على لسان الرسل ـ: ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنَا سُبُلَنَا﴾ [إبراهيم: ١٢]، وقال: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ۝١١﴾ [البلد: ٨ ـ ١١].

والآيات في هذا المعنى كثيرة، وسيأتي المزيد ـ إن شاء الله ـ عند إبطال الشرك.

المطلب الثاني

(دلالة الانفراد بالكمال على توحيد العبادة)

الاتصاف بالكمال المطلق إنما يدل في هذا الباب على استحقاق صاحبه للعبادة، أما دلالته على توحيد العبادة واستحقاق الله ﷻ أن يُفرد بها، فمن حيث إن من لم يبلغ هذا الكمال ولم يتصف به لزمه الاتصاف بضده، مما ينافي التعبد فطرة وعقلاً.

وعلى هذا فكل ما جاء في الكتاب والسُّنَّة من صفات الجلال والكمال الثابتة للرب ـ تبارك وتعالى ـ فإنها أدلة على استحقاقه لأن يفرد بالعبادة؛ إذْ لم يشاركه أحد في شيء من ذلك الكمال الإلٰهي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص [يعني: آيات الصفات لمجرد تقرير صفات الكمال؛ بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون ما سواه، فأفاد الأصلين اللذين بهما يتم التوحيد، وهما: إثبات صفات الكمال، ردّاً على أهل التعطيل، وبيان أنه المستحق للعبادة لا إلٰه إلا هو، ردّاً على المشركين، والشرك في العالم أكثر من التعطيل»[1]

وبهذا الاعتبار فإن جميع معاني الربوبية السابق ذكرُها في دلالة توحيد الربوبية على توحيد العبادة تدخل في هذا النوع من الدلالة.

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٨٢، ٨٣).

ومن الأمثلة الظاهرة في القرآن على هذا النوع من الدلالة:

١ ـ ما جاء في أعظم آية[١] في كتاب الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥، ونحوها في آل عمران: ١]، والدلالة هنا كامنة في اقتران كلمة التوحيد بهاذَين الاسمين من الأسماء الحسنى، فإنه يفيد دون شك دلالة الكمال المطلق على توحيد العبادة.

وذلك أن هاذين الاسمين متضمنان لسائر صفات الكمال، وعليهما مدار الأسماء الحسنى كلها، فإن الحياة لا تكون أكمل حياة وأتمَّها إلا بثبوت كل كمال يُضاد نفيه كمال الحياة، وكذلك القيومية تتضمن كمال الغنى والقدرة، فالمتصف بها قائم بنفسه، لا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه، مقيم لغيره، فلا قيام لغيره إلا بإقامته[٢].

٢ ـ ومما يجمل هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۗ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٦٥﴾ [غافر: ٦٥].

فقد رُتّب الأمر بالدعاء[٣] في هذه الآية بالفاء، على ما سبقه من الوصف بالحياة وانتفاء الألوهية عن غير الله تعالى.

٣ ـ ومما هو صريح في الاستدلال بتفرد الله تعالى بالكمال على تفرده باستحقاق العبادة سورة الإخلاص: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ٢ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ٤﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤].

فإن الآية الأولى منها تدل على تفرد الله تعالى بالكمال المطلق «فهو أحد لا يماثله شيء من الأشياء بوجه من الوجوه»[٤].

والثانية: تدل على أن الله تعالى هو السيد الذي يُصمد إليه في الحوائج،

---

(١) ثبت ذلك في صحيح مسلم من حديث أبي بن كعب، في صلاة المسافرين، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي، (١/ ٤٦٥)، برقم (٨١٠).

(٢) انظر: شرح الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٩٠ ـ ٩٢).

(٣) الدعاء هنا يشمل النوعين: دعاء المسألة، ودعاء العبادة، انظر: الفرق بينهما في تيسير العزيز الحميد (ص٢١٥، ٢٢٧).

(٤) تفسير سورة الإخلاص، لابن تيمية (ص٢٩).

وهذا هو معنى الصمد على أحد القولين[1].

فعلى هذا يكون مجيء قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ٢] بين ذكر الكمال في أول السورة والتنزيه في آخرها من جنس الاستدلال بالكمال على أن صاحبه هو المستحق لأن يفرَد بالعبادة والمسألة دون غيره.

٤ ـ ومن هذا الضرب من الاستدلال قوله تعالى: ﴿رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَٱعْبُدْهُ وَٱصْطَبِرْ لِعِبَٰدَتِهِۦ ۚ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥﴾[2] [مريم: ٦٥].

وقد مر ذكر هذه الآية في دلالة الربوبية على توحيد العبادة، أما هنا فالدلالة المقصودة كامنة في مجيء قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ۝٦٥﴾ [مريم: ٦٥] بعد الأمر بالعبادة وبالاصطبار عليها، فإن هذه إشارة إلى دلالة التفرد بالكمال على استحقاق التفرد بالعبادة، فكأنه قال: هل تعلم له سميّاً فيستحق أن يعبد معه؟!

٥ ـ ومن الإشارات القرآنية إلى هذه الدلالة: ذكر الأسماء الحسنى والصفات العُلى الدالة على الكمال بعد ذكر كلمة التوحيد، وذلك في كثير من الآيات، كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۝٨﴾ [طه: ٨]، وقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝١٦٣﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٦﴾ [آل عمران: ٦، ١٨]، وقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٦٢﴾ [آل عمران: ٦٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۝٩٨﴾ [طه: ٩٨]، وقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ۝٦٥﴾ [ص: ٦٥]، وقوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝٢٢﴾ [الحشر: ٢٢].

٦ ـ وأوضح من ذلك دلالةً على التوحيد مجيء تنزيه الله سبحانه عن الشرك بعد ذكر صفات الكمال، في كثير من الآيات كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ

---

(١) تفسير سورة الإخلاص، لابن تيمية (ص١٣).

(٢) معنى سميّاً: شبيهاً أو مثلاً، انظر: جامع البيان (١٦/١٠٦).

ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الحشر: ٢٣]، وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الزمر: ٦٧].

٧ ـ ومن الاستدلال بصفات الكمال الإلٰهية على وجوب توحيد الله بالعبادة ما قصه الله تعالى عن هدهد سليمان، من إنكار سجود سبأ للشمس من دون الله، قال تعالى فيما حكاه عنه: ﴿وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٢٤﴾ أَلَّا يَسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿٢٥﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢٦﴾﴾ [النمل: ٢٢ ـ ٢٦].

والشاهد أن الهدهد استدل على توحيد العبادة بأن الله تعالى هو وحده الذي يُخرج المخبوء في السماوات والأرض، وقد فُسّر ذلك بأنه المطر والنبات[1]، فهذا استدلال بكمال القدرة على أنه لا يستحق العبادة غير الله تعالى، ثم أردف ذلك بذكر صفة العلم مستدلّاً بها على نفس المطلب.

(١) انظر: ترجيح أساليب القرآن، لابن الوزير (ص٤٣، ١٥٩ ـ ١٦٣).

المبحث الثاني

(إبطال الشرك في العبادة)

تقدمت دلالة القرآن على تفرد الله تعالى باستحقاق العبادة، استناداً إلى تفرده بالربوبية والكمال المطلق.

ونعرض هنا إثبات القرآن لهذا المطلب من خلال صورة أخرى لهذا الاستدلال، ألا وهي إبطال عبادة الآلهة المتخذة من دون الله تعالى، وذلك ببيان أمرين:

الأول: أنها لا تتصف بشيء من معاني الربوبية.

الثاني: أنها متصفة بالنقص المنافي لاستحقاق العبادة.

وسنرى أن هذه الصورة للاستدلال بالربوبية على العبادة هي الأكثر مجيئاً في الكتاب والسُّنَّة، وإن كانت في جوهرها لا تختلف عن الصورة السابقة.

المطلب الأول

(تجرد الشركاء من الربوبية)

تقدم أن أبرز معاني الربوبية: الخلق، والملك، والتدبير، وفيما يلي عرض لإبطال القرآن عبادةَ الشركاء، بدلالة تجردهم من هذه المعاني.

أولاً ـ أن الشركاء لا يخلقون شيئاً بل يُخلقون:

قال تعالى: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخۡلُقُونَ شَيۡـًٔا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ﴾ [الفرقان: ٣].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ

﴿ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾[1] [الحج: ٧٣].

وقال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾ [النحل: ١٧]، والمعنى: أيكون هذا مثل هذا في استحقاق العبادة؟![2]

وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [النحل: ٢٠]. وفي هذه الآية وآية الفرقان السابقة زيادة معنى على بقية الآيات، وهي أن هذه الآلهة المزعومة مع كونها لا تخلق، فهي نفسها مخلوقة، وفي هذا إشارةٌ إلى أن خالقها أحق منها بالعبادة[3].

وقال تعالى: ﴿هَـٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ بَلِ ٱلظَّـٰلِمُونَ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١١﴾﴾ [لقمان: ١١].

قال ابن القيم معلقاً على هذه الآية: «فلِلَّه ما أحلى هذا اللفظ وأوجزه، وأدلّه على بطلان الشرك؛ فإنهم إن زعموا أن آلهتهم خلقت شيئاً مع الله طولبوا بأن يُروه إياه، وإن اعترفوا بأنها أعجز وأضعف وأقل من ذلك كانت إلٰهيتها باطلاً ومحالاً»[4].

وقال تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَـٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّـٰرُ ﴿١٦﴾﴾ [الرعد: ١٦].

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ﴾ [فاطر: ٤٠، ونحوها في الأحقاف: ٤].

وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [يونس: ٣٤].

---

(١) انظر: تعليق ابن القيم على هذه الآية في إعلام الموقعين (١/ ٢٣٥، ٢٣٦)، والصواعق المرسلة له (٢/ ٤٦٦، ٤٦٧).

(٢) انظر: جامع البيان، لابن جرير الطبري (١٤/ ٩٢).

(٣) انظر: مفاتيح الغيب، للرازي (٢٠/ ١٥).

(٤) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٦٥).

ثانياً ـ أن الشركاء ليس لهم نصيب من الملك:

قال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُۥ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [سبأ: ٢٢].

وهذه الآية كما يقول ابن القيم: أخذت على المشركين بمجامع الطرق التي دخلوا منها إلى الشرك، وسدتها عليهم أحكم سدٍّ وأبلغه؛ فإن العابد إنما يتعلق بالمعبود لما يرجو من نفعه، وحينئذ فلا بد أن يكون المعبود مالكاً للأسباب التي ينفع بها عابده، أو شريكاً لمالكها، أو ظهيراً، أو وجيها ذا حرمة وقدر يشفع عنده، فإذا انتفت هذه الأمور الأربعة من كل وجه وبطلت انتفت أسباب الشرك وانقطعت موادّه[1].

وقال تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُواْ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٣﴾ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزمر: ٤٣، ٤٤].

وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ﴿١٣﴾﴾[2] [فاطر: ١٣].

ثالثاً ـ أن الشركاء ليس لهم شيء من التدبير:

احتج بعض السلف بقوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾ تُولِجُ ٱلَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيْلِ وَتُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢٧﴾﴾ [آل عمران: ٢٦، ٢٧] على بطلان دعوى النصارى إلٰهية عيسى عليه السلام؛ حيث كانوا يحتجون عليها بأنه يحيي الموتى، ويبرئ الأسقام، ويخلق الطير من الطين، ويحدّث بالغيوب، وغير

---

(١) باختصار من الصواعق المرسلة (٢/ ٤٦١، ٤٦٢).

(٢) القطمير: الغشاء الذي على نواة التمر. انظر: معاني القرآن، للنحاس (٥/ ٤٤٨).

ذلك مما جعله الله تعالى آية لنبوته، فإن من سلطان الله تعالى وقدرته ما لم يعطه عيسى، وذلك مثل تمليك الملوك، واصطفاء الأنبياء، وإيلاج الليل في النهار، والنهار في الليل، وإخراج الحي من الميت، والميت من الحي، ورَزق من شاء الله تعالى بغير حساب، فكل ذلك لم يُسلّط عيسى عليه، ولم يُملّكْه، ولو كان إلهاً لكان ذلك كله إليه، ومعلوم لدى النصارى أن عيسى عليه السلام كان يهرب من الملوك من بلد إلى بلد(١)

ومن أنواع التدبير التي أبطل الله عبادة الشركاء بالتجرد منها:

١ ـ عدم النفع والضر:

وقد امتلأ القرآن بترديد هذا الدليل على بطلان عبادة غير الله تعالى، ومن أمثلة ذلك:

* قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ [الرعد: ١٦]، وإذا كانت لا تملك ذلك لأنفسها فكيف تملكه لعابديها؟!

* ما ذكره الله تعالى من قول مؤمن يس: ﴿ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾ إِنِّىٓ إِذًا لَّفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾﴾ [يس: ٢٣، ٢٤].

فهو استدل على بطلان عبادة هذه الآلهة بكونها لا تنفعه وقت حاجته إليها؛ إذ لا تملك من القدرة ما تُنقذه به من الضرّ لو أصابه الله تعالى به، كما أنها لا تملك من الجاه والمكانة عند الله تعالى ما يشفع له في دفع ذلك الضرّ، فبأي وجه تستحق تلك الآلهة العبادة(٢)

* ما قصه الله تعالى من استنكار إبراهيم على قومه في قوله: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ

---

(١) انظر: جامع البيان، لابن جرير الطبري (٣/ ٢٢٧)، وقد أسند ابن جرير هذا المعنى عن محمد بن جعفر بن الزبير بن العوام، وهو من فقهاء السلف وقرائهم، توفي ما بين عامي ١١٠ و١٢٠هـ، انظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني (٩/ ٨١، ٨٢).

(٢) انظر: الصواعق المرسلة، لابن القيم (٢/ ٤٩٧).

﴿مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝٦٧﴾ [الأنبياء: ٦٦، ٦٧]؛ أي: أفلا تعقلون أن الذي يستحق العبادة إنما هو مالك النفع والضر، دون من لا يملك ذلك؟!

* ما ذكره الله تعالى في معرض إبطال ألوهية المسيح وأمه حيث قال تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [المائدة: ٧٦].

والآيات في هذا المعنى كثيرة جدّاً[١].

فهذه الآيات وأمثالها تدل على أن هذه الآلهة لا تنفع أحداً ولا تضره أبداً، سواء عبدها أم لم يعبدها، وأن ذلك دليل على بطلان عبادتها.

ولا يتعارض هذا مع قوله تعالى: ﴿يَدْعُواْ لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ﴾ [الحج: ١٣]، فإن هذه الآية إنما أثبتت النفع والضُرّ للمدعو على هيئة اسم مضاف إليه، والشيء يضاف إلى الشيء لأدنى ملابسة، كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣]، في حين نفت الآية التي قبلها قدرة غير الله تعالى على الضر والنفع، حيث كان المنفي فيها هو فعلهم الضر والنفع، قال تعالى: ﴿يَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُۥ وَمَا لَا يَنفَعُهُۥ﴾ [الحج: ١٢]، وفي هذه الآية قال: ﴿يَدْعُواْ لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ﴾ [الحج: ١٣] ولم يقل: يضر أعظم مما ينفع، ولا ريب أن بين المعبود من دون الله وبين ضرر عابديه تعلقاً يقتضي الإضافة، كأنه قيل: لمن شره أقرب من خيره، وخسارته أقرب من ربحه، ولو جعل فاعلَ الضر فإنما هو بهذا الاعتبار، وهو أنه سبب فيه، لا أنه هو الذي فعله، وبهذا البيان يظهر مزيد إبطال لإلٰهية هذه المعبودات، من حيث إنها ليست فقط لا تنفع ولا تضر مطلقاً؛ بل ضررها الحاصل لعابديها أيضاً ليس صادراً منها[٢].

---

(١) انظر: مثلاً: (الأنعام: ٧١، يونس: ١٨، ١٠٦، ١٠٧، الإسراء: ٥٧، مريم: ٤٢، الفرقان: ٣، ٥٥، الزمر: ٣٨، طه: ٨٩، الشعراء: ٧٣، الحج: ١٢، ١٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٥/ ٢٧١ ـ ٢٧٤).

٢ ـ عدم الهداية للحق، أو الاهتداء إليه:

كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ۗ أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ[1] إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [يونس: ٣٥]

وكما في قوله تعالى منكراً على قوم موسى اتخاذهم العجلَ إلٰهاً: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨].

ووجه الدلالة هنا على بطلان الشركاء ظاهر، فإن الهداية بجميع أنواعها من أعظم الضرورات والمطالب، ولا بد للمعبود إن كان إلٰهاً حقّاً أن يملكها لعابديه، وحيث انتفت الهداية عن غير الله تعالى دل ذلك على بطلان عبادة غيره.

٣ ـ عدم امتلاك الرزق:

كما في قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [النحل: ٧٣].

وكما في قول الخليل عليه السلام: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥٓ﴾ [العنكبوت: ١٧].

وكما دل عليه قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُۥ﴾ [الملك: ٢١]؛ أي: مَن مِن شركائكم الذين تعبدون من دون الله تعالى يستطيع أن يرزقكم إن أمسك الله تعالى رزقه عنكم[2]؟! فإن كنتم تعلمون أنه لا رازق إلا الله فالتزموا ألا تعبدوا غيره.

وكما قال عز وجل: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ۖ هَلْ مِن

---

(١) يهِدّي؛ أي: يَهْتدي، وعبر عن الشركاء بما يدل على أنها قابلة للاهتداء وبمن التي للعاقل مع كونهم ليسوا كذلك؛ لأنهم نزّلوها منزلة من يعقل، أو لوجود الهداية في بعض الشركاء، كعيسى والملائكة وعزير. انظر: زاد المسير (٤/ ٣١)، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (٥/ ٢٧)، وقد فسر الفراء الاهتداء في آخر الآية بأنه الانتقال من مكان إلى مكان، انظر: معاني القرآن (١/ ٤٦٤)، ولا يخفى بعدُه وعدم توافقه مع قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ﴾ [يونس: ٣٥].

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/ ٤٢١).

﴿شُرَكَآئِكُم مَّن يَفۡعَلُ مِن ذَٰلِكُم مِّن شَيۡءٖۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ۝٤٠﴾ [الروم: ٤٠].

٤ ـ عدم النصرة:

وقد نبَّه الله تعالى إلى هذه الدلالة في مواضع عدة، كما في قوله ﷻ: ﴿أَمَّنۡ هَٰذَا ٱلَّذِي هُوَ جُندٞ لَّكُمۡ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ ٱلرَّحۡمَٰنِۚ إِنِ ٱلۡكَٰفِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ ۝٢٠﴾ [الملك: ٢٠]، وقوله في وصف الشركاء: ﴿وَلَا يَسۡتَطِيعُونَ لَهُمۡ نَصۡرٗا﴾ [الأعراف: ١٩٢]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسۡتَطِيعُونَ نَصۡرَكُمۡ﴾ [الأعراف: ١٩٧]، وجاء الاحتجاج صراحة على بطلان عبادة الآلهة بدلالة حلول العذاب بعابديها جزاء عبادتها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَهۡلَكۡنَا مَا حَوۡلَكُم مِّنَ ٱلۡقُرَىٰ وَصَرَّفۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ۝٢٧ فَلَوۡلَا نَصَرَهُمُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ قُرۡبَانًا ءَالِهَةَۢۖ بَلۡ ضَلُّواْ عَنۡهُمۡۚ وَذَٰلِكَ إِفۡكُهُمۡ وَمَا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ ۝٢٨﴾ [الأحقاف: ٢٧، ٢٨].

وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡقُرَىٰ نَقُصُّهُۥ عَلَيۡكَۖ مِنۡهَا قَآئِمٞ وَحَصِيدٞ ۝١٠٠ وَمَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡۖ فَمَآ أَغۡنَتۡ عَنۡهُمۡ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِي يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٖ لَّمَّا جَآءَ أَمۡرُ رَبِّكَۖ وَمَا زَادُوهُمۡ غَيۡرَ تَتۡبِيبٖ ۝١٠١﴾ [هود: ١٠٠، ١٠١]، وهذان السياقان يدلان على بطلان الشرك في العبادة من وجهين:

الأول: أنها لو كانت حقّاً ما عُذبوا.

الثاني: أن معبوداتهم لم تدفع عنهم العذاب، فدل على أنها ليست أهلاً لأن تعبد.

المطلب الثاني

(إبطال عبادة الشركاء بدلالة اتصافهم بالنقص)

سبقت الإشارة إلى أن من لم يتصف بالكمال المطلق لزمه الاتصاف بالنقص، وأن هذا منافٍ للتعبد فطرة وعقلاً، والقرآن مملوء بالاستدلال العقلي على بطلان الشرك من هذا الباب، وهو مع دلالته على بطلان عبادة غير الله تعالى، يدل دلالة صريحة على ثبوت صفات الجلال والكمال للإله الحق، كما سبق بيانه، ومن الإشارات الإجمالية إلى هذا الدليل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ قُلۡ سَمُّوهُمۡۚ﴾ [الرعد: ٣٣].

ووجه الشاهد في هذه الآية: أن تسمية هذه الآلهة المجعولة شركاء لله تعالى المأمور به في الآية يكشف حقيقة حالها؛ فإنها إن سُمّيت بأسماء الإلٰه الحق، كالحي القيوم الخالق البارئ، ظهر زيفها، من عدم موافقة هذه الأسماء لحقيقتها، وإن سميت بأسمائها الحقيقية، كالحجارة والأصنام وغيرها من سائر المعبودات من دون الله، ظهر بطلان عبادتها بما دلت عليه أسماؤها الحقيقية من نقص.

يقول ابن تيمية معلقاً على هذه الآية:

«قد حام حول معنى هذه الآية كثير من المفسرين، فما شفوا عليلاً، ولا أرووا غليلاً، وإن كان ما قالوه صحيحاً، فتأمل ما قبل الآية وما بعدها يُطلعك على حقيقة المعنى، فإنه سبحانه يقول: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣]، وهذا استفهام تقرير، يتضمن إقامة الحجة عليهم، ونفي كل معبود مع الله، الذي هو قائم على كل نفس بما كسبت، بعلمه وقدرته، وجزائه في الدنيا والآخرة، فهو رقيب عليها، حافظ لأعمالها، مجاز لها بما كسبت، فإذا جعلتم أولئك شركاء فسموهم إذاً بالأسماء التي يسمى بها القائم على كل نفس بما كسبت؛ فإنه سبحانه يسمى بالحي القيوم، المحيي المميت، السميع البصير، الغني عما سواه، وكل شيء فقير إليه، ووجود كل شيء به، فهل تستحق آلهتكم اسماً من تلك الأسماء؟!

فإذا كانت آلهة حقّاً فسموها باسم من هذه الأسماء، وذلك بهتٌ بيِّن، فإذا انتفى عنها ذلك عُلم بطلانها كما عُلِم بطلان مسمّاها.

وأما إن سمّوها بأسمائها الصادقة عليها، كالحجارة وغيرها من الجمادات، أو البقر وغيرها من الحيوانات، أو الشياطين، أو الكواكب المسخرات تحت أوامر الرب، وغيرها من الأسماء التي هي أسماء مخلوقات محتاجة، مدبرة مقهورة، فهذه أسماؤها الحق، وهي تبطل إلٰهيتها؛ لأن الأسماء التي من لوازم الإلٰهية مستحيلة عليها، فظهر أن تسميتها آلهةً من أكبر الأدلة على بطلان إلٰهيتها، وامتناع كونها شركاء لله ﷻ»[1]

---

(١) مجموع الفتاوى (١٥/١٩٦، ١٩٧) [بتصرف].

ومن صفات النقص التي نبَّه القرآن إلى دلالتها على بطلان عبادة الموصوف بها ما يلي:

أولاً ـ عدم السمع والبصر:

وهذا مما استدل به إبراهيم عليه السلام على أبيه في بطلان عبادته الأصنام، حيث قال فيما أخبر الله تعالى عنه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا ﴿٤٢﴾﴾ [مريم: ٤٢]، وعلى قومه حيث سألهم عن آلهتهم: ﴿هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [الشعراء: ٧٢]، وجعلها الله تعالى علامة على بطلان دعاء غيره، حيث يقول: ﴿إِن تَدۡعُوهُمۡ لَا يَسۡمَعُواْ دُعَآءَكُمۡ وَلَوۡ سَمِعُواْ مَا ٱسۡتَجَابُواْ لَكُمۡۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يَكۡفُرُونَ بِشِرۡكِكُمۡۚ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثۡلُ خَبِيرٖ ﴿١٤﴾﴾ [فاطر: ١٤].

ويقول ﷻ: ﴿أَلَهُمۡ أَرۡجُلٞ يَمۡشُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ أَيۡدٖ يَبۡطِشُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ أَعۡيُنٞ يُبۡصِرُونَ بِهَآۖ أَمۡ لَهُمۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۗ﴾[1] [الأعراف: ١٩٥].

ويقول ﷻ: ﴿وَإِن تَدۡعُوهُمۡ إِلَى ٱلۡهُدَىٰ لَا يَسۡمَعُواْۖ وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ ﴿١٩٨﴾﴾[2] [الأعراف: ١٩٨].

ووجه الاستدلال في هذه الآيات ظاهر من بيان أن هذه الآلهة المدعوة من دون الله تعالى هي أقل حالاً ممن يدعوها ويستغيث بها، وهم أقدر منها على القيام ببعض مصالحهم، حيث فقدت الجوارح التي هي أدوات الكسب، التي يُناط بها النفع والضر، فكيف يصح أن تُرفع إلى مقام الألوهية مع أن الحس والمشاهدة يشهدان بكونها دون الصفات البشرية؟![3]

ثانياً ـ عدم القدرة على الكلام:

وقد نبَّه الخليل إبراهيم عليه السلام إلى دلالة هذا الوصف على نقص الأصنام،

---

(١) انظر: تعليق ابن القيم على هذه الآية في إعلام الموقعين (١/١٩٩، ٢٠٠).

(٢) في المراد بهذه الآية قولان كلاهما يحتمله السياق، **الأول**: أنهم أصنام، ورُوي عن السدي. **والثاني**: أنهم المشركون، وروي عن مجاهد، والاستشهاد بالآية هنا على الأول، انظر: جامع البيان (٩/١٥٢، ١٥٣).

(٣) انظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا (٩/٥٢٩).

مما يدل على بطلان إلٰـهيتها، حيث قال لها فيما أخبر الله تعالى عنه: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ ۝٩٢﴾[1] [الصافات: ٩٢]، ونبَّه قومه إلى ذلك حيث قال لهم فيما أخبر الله: ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ۝٦٣﴾ [الأنبياء: ٦٣].

وقال تعالى عن قوم موسى وعبادتهم العجلَ: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ۝٨٩﴾ [طه: ٨٩].

فاستدل بعدم مخاطبته لهم على بطلان عبادته وألوهيته، ومثله قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ۘ ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَـٰلِمِينَ ۝١٤٨﴾ [الأعراف: ١٤٨].

وفي هذا المعنى ما ضرب الله تعالى من المثل لنفسه ولما يُعبد من دونه، حيث قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٧٦﴾ [النحل: ٧٦].

قال ابن القيم: «فالصنم الذي يُعبد من دونه بمنزلة رجل أبكم، لا يعقل ولا ينطق؛ بل هو أبكم القلب واللسان، قد عدم النطق القلبي واللسان[2]، ومع هذا فهو عاجز ولا يقدر على شيء البتة، وعلى هذا فأينما أرسلته لا يأتيك بخير، ولا يقضي لك حاجة، والله سبحانه حي قادر متكلم، يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم، وهذا وصف له بغاية الكمال والحمد»[3]

ثالثاً ـ حاجتها للطعام والشراب، وأنها مخلوقة مفتقرة فانية:

وسبب كون الطعام والشراب صفة نقص هو منافاتها الغنى المطلق، والحياة الكاملة، واستلزامها كثيراً من الآفات، كقضاء الحاجة، والجوع والعطش، والموت، وغير ذلك من اللوازم التي لا تليق بمقام الألوهية؛ لذلك

(١) وقد قال إبراهيم عليه السلام ذلك تهكماً واستهزاءً بالأصنام، واحتقاراً لشأنها، ولا يمنع هذا من تضمن الآية للدلالة المذكورة.

(٢) كذا، ولعلها: اللساني.

(٣) إعلام الموقعين (١/ ٢١٢).

نزّه الله تعالى نفسه عنها في قوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤]، على قراءة من قرأ الفعل الثاني بفتح الياء والعين، وهي قراءة سعيد بن جبير ومجاهد والأعمش، وهي موافقة لأحد الأقوال في تفسير الصمد، وهو أنه الذي لا جوف له، ولا يأكل الطعام(١)، وبهذه الحجة أبطل الله تعالى ألوهية عيسى ابن مريم التي ادعاها النصارى، حيث يقول تبارك وتعالى: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [المائدة: ٧٥].

فهذه الآية الكريمة أبطلت ألوهية المسيح وأمه من وجهين كما يقول ابن القيم:

«**الأول**: حاجتهما إلى الطعام والشراب، الدالة على ضعف بنيتهما عن القيام بنفسيهما، ومَن هذا حاله لا يكون إلـهاً؛ إذ من لوازم الإلـه أن يكون غنيّاً.

الثاني: استلزام ذلك حصولَ الفضلات القذرة، التي يتنزه عنها مقام الألوهية؛ ولهذا ـ والله أعلم ـ كُنّي عنها في الآية بلازمها الذي هو أكل الطعام.

فكيف يليق بالرب سبحانه أن يتخذ صاحبةً وولداً من هذا الجنس؟! ولو كان يليق به ذلك أو يمكن لكان الأولى به أن يكون من جنس لا يأكل ولا يشرب، ولا يكون منه الفضلات المستقذرة التي يُستحيا منها، ويُرغب عن ذكرها»(٢)

وأما الموت فهو من لوازم الطعام والشراب كما سبق، ولا تخفى منافاته للاتصاف بكمال الحياة اللائقة بمقام الألوهية، فنزّه الله تعالى نفسه من ذلك

---

(١) انظر: أضواء البيان (٢/ ١٦٦، ١٦٧)، وانظر: هذه القراءة الشاذة في إتحاف فضلاء البشر، للبنا (٢/ ٦)، حيث ذكرها عن الحسن والمطوّعي.

(٢) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٨٢، ٤٨٣)، [بتصرف].

بقوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ٥٨]، كما أشار إلى دلالته على بطلان ألوهية المتصف به كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل: ٢٠، ٢١].

ومعنى كونها أمواتاً في هذه الآية: أنها جمادات لا حياة فيها، فكل ما كان خالياً من الحياة صح وصفه بالموت، ولو لم يقبل الحياة أصلاً، وكان أنقص مما هو موصوف بالحياة[١].

ولا شك أن في هذا الدليل أبلغ الرد على عباد القبور، والمستغيثين بالموتى، وعلى من يعتقد فيهم القدرة على النفع والضر، أو التصرف والتدبير لشيء من أحوال الخلق.

وقد استدلَّ نبينا ﷺ بهذا الوصف على بطلان ألوهية المسيح عليه السلام كما هي دعوى النصارى.

فقد روى ابن جرير الطبري بإسناده عن الربيع[٢] قال: إن النصارى أتوا رسول الله ﷺ فخاصموه في عيسى ابن مريم، وقالوا له: من أبوه؟ وقالوا على الله الكذب والبهتان، لا إلـه إلا هو، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، فقال لهم النبي ﷺ: «**ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا وهو يشبه أباه؟!**».

قالوا: نعم.

قال: «**ألستم تعلمون أن ربنا حي لا يموت، وأن عيسى يأتي عليه الفناء؟!**».

قالوا: بلى. إلى آخر الحديث[٣]

وقد أكّد الله تعالى بطلان أُلوهية عيسى عليه السلام بالتنبيه إلى بشريته، وأنه كغيره من الناس، يعتريه ما يعتريهم من الأحوال والأطوار، حتى قال ابن

---

(١) انظر: التدمرية، لابن تيمية (ص١٦٠).

(٢) هو: ابن أنس البكري، روى عن أنس بن مالك وأبي العالية والحسن البصري، توفي سنة ١٣٩ أو ١٤٠هـ. انظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني (٣/٢٠٧).

(٣) جامع البيان (٣/١٠٨، ١٠٩)، والحديث مرسل، وقد ذكره ابن تيمية في الجواب الصحيح (١/١٩٦).

جرير في قوله تعالى في وصف عيسى: ﴿وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ [آل عمران: ٤٦] إن الله تعالى إنما أخبر بأنه يتكلم كهلاً، مع أن الغالب أن الناس يتكلمون كذلك، تأكيداً على مماثلته لغيره من الناس، وأنه كان يعاني ما يعانيه غيره من التقلب في الأحداث طفلاً ثم كهلاً، ومرور الأزمنة والأيام عليه من صغر إلى كبر، ومن حال إلى حال، مما لا يجوز على الإلـٰه الحق[1].

رابعاً ـ أفولها واحتجابها:

وبهذا احتج إبراهيم عليه السلام على بطلان عبادة قومه للكواكب، كما قص الله تعالى عنه ذلك في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَـٰذَا رَبِّى﴾ [الأنعام: ٧٤، ٧٦][2] ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [الأنعام: ٧٦] الآيات إلى قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ﴾ [الأنعام: ٨٣][3] ﴿ءَاتَيْنَـٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَـٰتٍ مَّن نَّشَآءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾ [الأنعام: ٨٣]، ويتبين وجه دلالة الأُفول على بطلان عبادة الآفل بأمور، منها:

١ ـ أن الأفول مغيب واحتجاب عن الخلق، والشأن في الإلـٰه الحق أن يكون دائم الشهود والمرافقة لخلقه، ليدبّر شؤونهم، ويقوم على مصالحهم،

---

(١) انظر: جامع البيان (٣/ ٢٧٢).

(٢) هل كان إبراهيم في قوله عن الكوكب: ﴿هَـٰذَا رَبِّى﴾ ناظراً يبحث عن الحقيقة وينشدها، أم أنه كان مناظراً لقومه يريد إقامة الحجة عليهم، مع اطمئنان قلبه ومعرفته لربه؟ قولان للعلماء، وأكثر المحققين على الثاني، وممن رجح الأول ابن جرير في تفسيره (٧/ ٢٥٠)، وابن الوزير اليماني في البرهان القاطع (ص١٠٦) وما بعدها، وممن رجح الثاني الحافظ ابن كثير في تفسيره (٢/ ١٦٩، ١٧٠)، والشنقيطي في أضواء البيان (٢/ ١٨٠)، ونص على أن القرآن يبطل القول الأول، وإن كان لفظ الآية يحتمل القولين.

(٣) التحقيق أن قول إبراهيم: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ داخل في هذه الحجة، خلافاً لمن زعم أن الحجة مختصة بقوله: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَـٰنًا﴾ [الأنعام: ٨١]، انظر: آداب البحث والمناظرة، للشنقيطي (٢/ ٨٢، ٨٣).

فدل مغيب الكوكب والشمس والقمر على بطلان عبادتهما؛ لأنها لا تُغني شيئاً عن عابديها حال مغيبها[(١)].

٢ ـ ما ذكره صاحب تفسير المنار، من أن العاقل السليم الفطرة والذوق، لا يختار لنفسه حب شيء يغيب عنه، ويوحشه فقد جماله وكماله، حتى في الحُب الذي هو دون حب العبادة، فكيف بحب العبادة الذي هو أعلى الحب وأكمله؟! فإنه لا يجوز أن يكون إلا للرب الحاضر القريب، السميع البصير الرقيب، الذي لا يغيب ولا يأفُل، ولا ينسى ولا يذهل، والظاهر في كل شيء بآياته وتجليه، الباطن في كل شيء بِحكمته ولطفه الخفي فيه[(٢)].

وقد زعم كل من المتفلسفة وأهل الكلام أن الأفول في هذه الآيات معناه الحركة والتغيّر، وأن إبراهيم استدل على بطلان ربوبية الكواكب بطريقة الأعراض والأجسام، حيث جعل حلول الحوادث بهذه الكواكب دليلاً على حدوثها، على قول المتكلمين[(٣)]، أو أنه جعل أفولها دليلاً على إمكانها على قول الفلاسفة[(٤)].

وقد أبطل شيخ الإسلام ابن تيمية هذا القول من الوجوه التالية:

١ ـ لو كان قول إبراهيم: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] معناه: هذا رب العالمين، لكانت الحجة عليهم لا لهم:

لأنه حينئذ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين، وإنما المانع الأفول[(٥)].

---

(١) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور (٧/ ٣٢٠، ٣٢١).

(٢) انظر: تفسير المنار (٧/ ٥٥٨).

(٣) انظر: تفسير الرازي (١٣/ ٥٤)، وانظر: ردّ شيخ الإسلام على استدلال الرازي بهذه الآيات على نفي قيام الحوادث بذات الله تعالى في درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢١٦).

(٤) انظر: مناهج الأدلة، لابن رشد (ص٥٢)، وانظر: ردّ ابن تيمية عليه في درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٨٢)، وما بعدها. وانظر: أيضاً ردّ ابن تيمية على القرامطة في استدلالهم بهذه الآيات على مذهبهم الفاسد في درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣١٥ ـ ٣١٧).

(٥) انظر: منهاج السُّنَّة (٢/ ١٩٦).

٢ ـ أن الأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب، لا الحركة والانتقال، ويطلق على ذهاب ضوء القمر والكواكب بطلوع الشمس، كما يطلق على غروب هذه الأجرام(١)

٣ ـ أن إبراهيم عليه السلام لو استدل بالحركة لكان من حين بزغت الكواكب استدل بذلك، ولم ينتظر حتى المغيب، ولكان نفس الحركة التي يشاهدها من حين تطلع إلى أن تغيب هي الأفول.

٤ ـ أن إبراهيم لم يكن يعني بقوله: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] أنه رب العالمين على أي وجه قاله، ولا اعتقد ذلك قومُه ولا غيرهم، وإنما كان الذي يقول ذلك يتخذه ربّاً يعبده لينال بذلك أغراضه، كما كان عباد الكواكب يفعلون ذلك، وكان قومه من هؤلاء، لم يكونوا جاحدين للصانع؛ بل مشركين به(٢)

وبهذا يظهر أن إبراهيم عليه السلام إنما كان بصدد إبطال عبادة قومه لغير الله تعالى، وأنه إنما احتج بالأفول على هذا المطلب لا غير، وأن الأفول والمغيب والاحتجاب صفات نقص تدل على بطلان عبادة من يتصف بها.

وإذا تقرر هذا، فقد يرد سؤال عن كيفية الجمع بينه وبين قول النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه ـ تبارك وتعالى ـ فيما رواه مسلم بسنده عن أبي موسى رضي الله عنه: **«حجابه النّور»** وفي رواية **«النار، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»**(٣)، وكذلك ما جاء عن بعض السلف في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ

---

(١) انظر: شرح حديث النزول، لابن تيمية (ص٤٢٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٨/٣٥٦)، وانظر: هذه الوجوه في درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٠٩ ـ ١١٢، ٣١١ ـ ٣١٧، و٨/٣٥٥، ٣٥٦)، ومنهاج السُّنَّة (٢/ ١٩٤ ـ ١٩٦)، ومجموع الفتاوى (٦/٢٥٣ ـ ٢٥٦)، والرد على المنطقيين (٣٠٤ ـ ٣٠٧)، وشرح حديث النزول (٤٢٣ ـ ٤٢٦). وانظر: كلام الدارمي في ردّه على بشر المريسي في عقائد السلف (٤١٢، ٤١٣)، وموافقة ابن الوزير، لابن تيمية في هذا النقد في كتابه البرهان القاطع (ص١٠٣، ١٠٤)، مع مخالفته له في أن إبراهيم كان ناظراً لا مناظراً كما يرجح ابن تيمية وغيره.

(٣) الصحيح، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: **«إن الله لا ينام»**، وفي قوله: **«حجابه النور»**. (١/ ١٤١)؛ حديث رقم (١٧٩).

﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] أنه الله تعالى[1]

والجواب: أنه لا إشكال هنا البتة؛ فإن الله تعالى رقيب شهيد على خلقه لم يغب عنهم طرفة عين، كما قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝٦﴾ [المجادلة: ٦]، وكما قال النبي ﷺ فيما رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة: «**وأنت الباطن فليس دونك شيء**»[2]، وليس احتجابه عن خلقه كاحتجاب الكواكب وأفولها ومغيبها، وإنما احتجب ﷻ بحجاب النور، للحكمة التي بيَّنها الحديث، وهي أن يحترق خلقه بسبحات[3] وجه ـ تعالى وتقدّس ـ، فاحتجابه ـ تبارك وتعالى ـ إنما كان لكمال عظمته وهيبته وجلال أنواره ولنقص الخلائق وقصورهم عن إطاقة تلك الأنوار القدسية، روى الإمام مسلم بسنده عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه أنه سأل النبي ﷺ: هل رأيت ربك؟ فقال: «**نور أنّى أراه؟**»[4]، فعدم رؤية الباري تعالى رؤيةً حسية في الدنيا إنما انتفت لقيام مانع في الأبصار، لا لمغيب العزيز الجبار، وسوف يزول هذا المانع بقدرة الله تعالى في الآخرة، في حق المؤمنين الموعودين برؤية ربهم في الجنة.

أما الإخبار عن الله تعالى بالغياب، المأخوذ من تفسير بعض السلف لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣]، فقد يُتوهم تعارضه مع قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ ۝٧﴾ [الأعراف: ٧]، ومع ما تقرر سابقاً من أن الغياب والأفول والاحتجاب صفة نقص جعلها الخليل دليلاً على بطلان عبادة الكوكب.

والواقع ألا تعارض إطلاقاً، وذلك أن اسم الغيب والغائب من الأمور الإضافية، يراد به ما غاب عنّا فلم ندركه، ويراد به ما غاب عنا لم يدركنا، والله سبحانه ليس غائباً، ولكن لما لم يره العباد كان غيباً؛ ولذا يدخل في

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/ ٥١).

(٢) الصحيح، كتاب الذكر، باب ما يقول عند النوم، (٤/ ١٦٥٥)، حديث رقم (٢٧١٣).

(٣) قال النووي: «قال صاحب العين والهروي وجميع الشارحين للحديث من اللغويين والمحدثين: معنى سبحات وجهه: نوره وجلاله وبهاؤه»، شرح صحيح مسلم (٣/ ١٣، ١٤).

(٤) الصحيح، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: «**نور أنى أراه**».. (١/ ١٤١)، حديث رقم (١٧٨).

الغيب الذي يؤمَن به وليس هو بغائب، فإن الغائب اسم فاعل، وأما الغيب فهو مصدر، فتسميته باسم المصدر دون الفاعل فيه تنبيه على النسبة إلى الغير؛ أي: ليس هو بنفسه غائباً، إنما غاب عن غيره أو غاب غيره عنه، فالمعنى في كونه غيباً هو انتفاء شهودنا له[(١)]

خامساً: عجزها عن الدفاع عن نفسها والكيد بأعدائها:

وهذا معنى قوله تعالى في وصف الشركاء: ﴿وَلَآ أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ ﴿١٩٢﴾﴾ [الأعراف: ١٩٢، ١٩٧]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنفُسِهِمْ وَلَا هُم مِّنَّا يُصْحَبُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [الأنبياء: ٤٣]، وبهذا الوصف فيها أراد الخليل عليه السلام أن يدل قومه على بطلان عبادتها حين حطمها، كما أخبر الله تعالى عنه بقوله: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ ﴿٩٣﴾﴾ [الصافات: ٩٣]، وقوله: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴿٥٨﴾﴾ إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [الأنبياء: ٥٨ ـ ٦٣].

وقد رُوي في السيرة أن عمرو بن الجموح[(٢)] كان قد اتخذ في داره صنماً من خشب يقال له: مناة، فكان ابنه معاذ يسري بالليل هو ومعاذ بن جبل على ذلك الصنم فيطرحونه منكَّساً على رأسه في حفرة يتخذها الناس للعذرة، فإذا أصبح عمرو قال: ويلكم، من عدا على آلهتنا هذه الليلة؟ فيأخذه ويغسله ويطيبه، ثم يعود المعاذان إلى فعلهما فيه، فلما أكثرَا عليه، جاءه عمرو بسيفه فعلقه عليه وقال له: إني والله ما أعلم من يصنع بك ما ترى؛ فإن كان فيك خيرٌ فامتنع، فهذا السيف معك، فغدا عليه الشابان، فأخذا السيف من عنقه، ثم قرنا به كلباً ميتاً، وألقياه في بئر، فلما رآه عمرو على تلك الحال ثاب إلى عقله، وأسلم وحسن إسلامه، وأنشأ يقول في صنمه:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/ ٥٢، ٥٣).

(٢) هو: الصحابي الجليل عمرو بن الجموح بن زيد بن حرام بن كعب بن غنم بن سلمة الأنصاري السلمي، من سادات الأنصار، استشهد يوم أحد، وبشره النبي ﷺ بالجنة. انظر: الإصابة (٢/ ٥٢٢، ٥٢٣).

والـلّـه لـو كـنـت إلٰـهـاً لـم تـكـنْ أنـت وكـلـب وسـط بـئـر فـي قـرنْ
أفٍّ لـمـلـقـاك إلٰـهـاً مـسـتـدن الآن فـتـشـنـاك عـن سـوء الـغـبـن[1]

وأما عجز الآلهة عن الكيد بأعدائها، فقد اتخذه الأنبياء برهاناً على بطلانها، واحتجوا به على المشركين، حيث تحدوهم غاية التحدي أن يُلحقوا بهم هم وشركاؤهم أدنى أذى، وذلك على الرغم مما صرَّح به الرسل من احتقارٍ وتسفيه لشأن هذه الآلهة ومن يعبدها، ووصفها بما هي أهله من العجز والنقص، كما ذكر الله تعالى ذلك عن بعض أنبيائه:

فقال عن نوح عليه السلام: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى وَتَذْكِيرِى بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾﴾ [يونس: ٧١].

وقال عن هود عليه السلام حين قال له قومه: ﴿إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعْتَرَىٰكَ بَعْضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٍ ۗ قَالَ إِنِّىٓ أُشْهِدُ ٱللَّهَ وَٱشْهَدُوٓاْ أَنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٥٤﴾ مِن دُونِهِۦ ۖ فَكِيدُونِى جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونِ ﴿٥٥﴾ إِنِّى تَوَكَّلْتُ عَلَى ٱللَّهِ رَبِّى وَرَبِّكُم ۚ مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾﴾ [هود: ٥٤ ـ ٥٦].

وقال في حق إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا ۗ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ۚ فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨٠ ـ ٨٢].

وأمر نبيه محمداً ـ عليه أفضل الصلاة والسلام ـ بقوله: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ شُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴿١٩٥﴾ إِنَّ وَلِـِّۧىَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ ۖ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٩٦﴾﴾ [الأعراف: ١٩٥، ١٩٦].

---

(١) السيرة النبوية، لابن هشام (١/ ٤٥٢، ٤٥٣) باختصار.

سادساً: أنها ترد النار:

كما دل عليه قوله تعالى في كفار قريش: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ۝٩٨ لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝٩٩﴾ [الأنبياء: ٩٨، ٩٩].

وهذا الوصف في الحقيقة ليس دليلاً عقليّاً مستقلّاً قائماً بذاته على بطلان إلٰهية هذه الأصنام، أو غيرها من المعبودات التي تَرِد النار مع عابديها؛ لأن دلالته إذاً تكون متوقفة على ورود هذه الآلهة المزعومة النار، وهي لَمّا تَرِد، والحاصل أن الخطاب بهذه الآية وُجّه إلى الكفار في الدنيا قبل حصول الورود، فلذلك لا يقال: إنّه دليل تامٌّ مستقّل على بطلان الآلهة إلا بعد ورودها النار مع عابديها، وشهودهم ذلك.

ويقال عن دلالة هذه الآية ـ كما عبر سيد قطب ـ: إنه «برهان وجداني، ينتزع من هذا المشهد المعروض عليهم في الدنيا، وكأنما هو واقع في الآخرة»[١]

فالآية إذاً أريد بها الزجر والتهديد في الدنيا، بعرض مشهد القيامة، والتبكيت والتوبيخ في الآخرة بعد حصول الورود.

ومما يدل على ذلك سياق الآيات قبلها وبعدها، فإنه ذكر قبلها قيام الساعة وما يحصل فيها من بهوت الكفار، وذعرهم، ودعوتهم بالويل والثبور، وتحسرهم على تفريطهم، ثم وجّه الخطاب لهم ببيان مآلهم ومصيرهم، هم وآلهتهم، ثم جاءت هذه الآية موبخة لهم ومبكّتة، زيادةً في التنكيل بهم، ثم جاء وصف حالهم في النار.

فقال تعالى في هذه الآيات: ﴿وَٱقْتَرَبَ ٱلْوَعْدُ ٱلْحَقُّ فَإِذَا هِىَ شَٰخِصَةٌ أَبْصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَٰوَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا بَلْ كُنَّا ظَٰلِمِينَ ۝٩٧ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ۝٩٨ لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝٩٩ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ ۝١٠٠﴾ [الأنبياء: ٩٧ ـ ١٠٠].

---

(١) (١٧/٢٣٩٩).

فظاهرٌ من السياق إذاً أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا﴾ [الأنبياء: ٩٩]، أنه من تمام ما يقال لهم يوم القيامة، توبيخاً وتقريعاً لهم على ما كان منهم من عبادتها.

وإذ تقرر هذا فلا يتوجه الخطاب لهم في الدنيا بهذه الآية إلا على سبيل التخويف والتهديد، لا على سبيل الاحتجاج والاستدلال.

اللَّهُمَّ إلا أن يقال: إنه لا مانع من توجّه هذا الاستدلال والاحتجاج عليهم باعتبار انضمامه إلى الدلائل والبراهين الأخرى القاطعة، التي دلت على بطلان عبادتها، وعلى صدق محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ، وأنه لا يخبر إلا بحق، وأن ما يذكره من ورودها النار واقع لا محالة، لما ثبت من صدقه وتأكُّد نبوّته، فحينئذ يكون الخطاب موجهاً إليهم في الدنيا على سبيل الاحتجاج.

ومما يؤيد هذا التوجيه، أن كفار قريش لم يجادلوا النبي ﷺ في هذه الحجة من هذه الجهة، وما ورد عنهم البتة أنهم قالوا له: كيف تحتج علينا بأمر لم نسلّمْه لك بعد، ولم نؤمن لك فيه؟! بل إنهم ذهبوا يجادلونه في أمر آخر غير هذه المسألة، وهو أنه إذا كان كل من عُبد من دون الله سيدخل النار مع من عبده، فكيف الشأن بعيسى ابن مريم وقد عبده النصارى؟! حتى أنزل الله تعالى في الرد عليهم الآية التي بعد هذا السياق: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء: ١٠١].

فلا شك أن انصرافهم عن الطعن في الدليل على النحو الأول إلى التشغيب عليه على هذا النحو دال على أنهم لم يروا فيه مطعناً في أصل دلالته؛ لما اقترن به واحتف من دلائل أخرى تدل على صدق النبي ﷺ وبطلان الأصنام، أو أنهم علموا أنه ما وُجّه إليهم على سبيل الدلالة المستقلة الفورية على بطلان الآلهة، كما تقدم آنفاً.

وإذا كانت هذه الآية الكريمة ليست دليلاً تامّاً مستقلاً على بطلان الآلهة، أو على الأقل موقوفة الدلالة على حصول الورود يوم القيامة، فما سبب إيرادها في هذا البحث الخاص بالأدلة العقلية؟

والجواب أنه ما كان لهذه الآية أن تورَد في هذا البحث، لولا ما ذكره الرازي في تفسيره لها من شبهة خطيرة، أظهرتها بمظهر ضعيف، لا يليق بأدلة القرآن وحججه المنزلة من لدن حكيم خبير، فقد قال الرازي عند تفسيره هذه الآية ما نصه:

«هاهنا سؤال: وهو أن قوله: ﴿لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا﴾ [الأنبياء: ٩٩] ـ لكنّهم وردوها، فهم ليسوا آلهة ـ حجة، وهذه الحجة إما أن يكون ذكَرها لنفسه أو لغيره، فإن ذكرها لنفسه فلا فائدة فيه؛ لأنه كان عالماً بأنها ليست آلهة، وإن ذكرها لغيره فإما أن يذكرها لمن يصدق بنبوته أو لمن يكذب بنبوته؛ فإن ذكرها لمن صدّق بنبوته فلا حاجة إلى هذه الحجة؛ لأن كل من يصدق نبوته لم يقل بإلٰهية هذه الأصنام، وإن ذكرها لمن يكذب نبوته فذلك المكذب لا يسلّم أن تلك الآلهة يردون النار، ويكذبونه في ذلك، فكان ذكر هذه الحجة ضائعاً كيف كان، وأيضاً القائلون بإلٰهيتها لم يعتقدوا فيها كونها مدبرة للعالم، وإلا لكانوا مجانين؛ بل اعتقدوا فيها كونها تماثيل الكواكب أو صور الشفعاء، وذلك لا يمنع من دخولها في النار.

وأُجيبَ عن ذلك بأن المفسرين قالوا: المعنى لو كان هؤلاء ـ يعني: الأصنام ـ آلهةً على الحقيقة ما وردوها؛ أي: ما دخل عابدوها النار»[1]

ولا يخفى ضعف الجواب الذي أورده عن هذه الشبهة[2]، فإن قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [الأنبياء: ٩٩] يشمل العابد والمعبود، وحتى على فرض صحة ما ذكره عن المفسرين، فإن الشبهة لا تزال قائمة، والجواب الصحيح هو ما تقدم ذكره من أن الخطاب في الآية إنما يتجه إلى المشركين بعد ورودهم النارَ مع آلهتهم، وأنه قبل ذلك يكون بمثابة الوعيد والتهديد لهم، والله أعلم.

وأما الشبهة الثانية التي جاءت في كلام الرازي، وهي أن المشركين ما

---

(١) التفسير الكبير (٢٢/ ٢٢٥).

(٢) هذا من أوضح الأمثلة لما قيل من أن الرازي يورد الشبهة نقداً ويردها نسيئة.

كانوا يعتقدون ربوبية هذه الآلهة، وإنما عبدوها للتقرب، وأن ذلك لا يمنع دخولها النار! فلا أدري ما وجه السؤال فيها أصلاً؛ فإن ورود هذه الآلهة على النار على سبيل الإهانة والتبكيت لعابديها برهان على بطلان عبادتها دون شك، سواء اعتقد عابدوها فيها الربوبية، أو عبدوها للتقرب والشفاعة، فالدليل مستقيم على كِلَا الحالين.

وما ذكره من كونهم إنما عبدوها للتقرب هو الحق الذي شهد له القرآن، ولكن لا تعارض مع دلالة الآية بحال، والله أعلم.

وبعد، فهذه بعض الإشارات من الكتاب والسُّنَّة إلى دلالة النقص على بطلان الألوهية، وبالجملة فكل ما تقدم في المطلب السابق من الاستدلال على بطلان عبادة آلهة مع الله بعدم اتصافها بشيء من معاني الربوبية؛ فإنه يدخل في دلالة اتصافها بالنقص على بطلان ألوهيتها؛ إذ فقدان الاتصاف بمعاني الربوبية ولوازمها من أعظم النقص المنافي لكمال الألوهية.

المطلب الثالث

(إبطال احتجاج المشركين بالشفاعة والزلفى)

بالتأمل في الأدلة التي جاءت في القرآن الكريم لإبطال عبادة غير الله تعالى نعلم أن الحجة التي يمكن أن يدلي بها المشركون في العبادة لا تعدو أحد أمرين:

الأول: أن معبودهم قد شارك الله تعالى في بعض صفات الربوبية كالنفع والضر.

الثاني: أن معبودهم يقربهم إلى الله تعالى، ويشفع لهم عنده.

وغالب ما جاء في القرآن من إبطال الشرك في العبادة متجه إلى الأمر الأول، لا لأن الغالب على المشركين اعتقاد الربوبية في الآلهة، فإن القرآن قد صرح بأنهم كانوا مقرين بتوحيد الربوبية على وجه الإجمال، فلم يدّعوا وجود خالقين للعالم، أو أن لله تعالى شريكاً في تدبير الأمر؛ بل الصواب أن هذا لم يقل به أحد من عقلاء بني آدم على الإطلاق، حتى فرعون في قوله:

﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [النازعات: ٢٤]، لم يكن يدّعي أنه خالق العالم ومدبِّره، وإنما كان ذلك بمعنى أنه يجب على قومه طاعته والانقياد له، وعدم الاشتغال بطاعة غيره[١]، لكن قد يحصل منهم اعتقاد بعض خواص الخالق ثابتةً للمخلوق على سبيل التبع لا الاستقلال، كقول مشركي العرب: لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك[٢]، وكاعتقاد النفع والضر؛ بل يمكن القول: إنه لا يكاد يخلو عابد لغير الله تعالى من اعتقاد بعض معاني الربوبية فيه[٣]، ولو النفع والضر على أقل تقدير، حتى ولو عبده على سبيل التقرب والتزلف، فإن اعتقاده أنه يملك إجابته، ويجلب له منفعة، أو يدفع عنه مضرّة، على أي وجه كان ذلك، شركٌ في الربوبية دون شك، وإن لم يعتقد مساواته لرب العالمين في الخلق والملك والتدبير، فكان غالب ما في القرآن من البراهين على بطلان الشرك في الألوهية منصباً على الاستدلال بعدم اتصاف الشركاء بالربوبية؛ لأن انفراد الله تعالى بها وبالكمال المطلق دون غيره أعظم الأدلة وأوضحها وأظهرها دلالة على وجوب إفراده بالعبادة دون غيره، فكان للمبالغة في نفي ذلك عن الآلهة المتخذة من دون الله تعالى مع كون عابديها غالباً لا يعتقدون فيها: دلالةٌ زائدة على مجرد إثبات عدم استحقاقها العبادة، وهي أنها لا تصلح عبادتها أصلاً ولا تصح، وأن ذلك قبيح ممتنع في العقول السليمة والفطر المستقيمة، ولهذا امتنع كل الامتناع أن يشرع الله تعالى أو يأذن في عبادة غيره ولو على سبيل التقرب والتزلف.

وهذا هو الأمر الثاني الذي يحتج به المشركون على عبادة غير الله تعالى، وهو الذي عليه أكثر المشركين في العبادة، كما ذكر الله ذلك عنهم في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ١٨].

---

(١) انظر: تفسير الرازي (٢٢/ ٦٤).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٣/ ٧٩).

(٣) انظر: حجة الله البالغة، للدهلوي (١/ ١٨٤).

وما تقدم في هذا الفصل كان في سبيل إبطال عبادة غير الله تعالى بالحجة الأولى، أما الحجة الثانية فتحتاج إلى مزيد بيان لإبطالها؛ فإن صاحبها ينكر أن يكون معبوده متصفاً بشيء من الربوبية، لكنه يزعم أن عبادة غيره على سبيل التقرب والوساطة سائغة، وأنها ربما تكون أولى من عبادة الله تعالى مباشرة، جرياً على عادة الناس مع ملوك الأرض في اتخاذ الوسائط والشفاعات، التي هي أعظم أسباب حصول المطلوب منهم، أو لأن العابد يكون أقل شأناً وأحقر منزلة من أن يتوجه مباشرة بالعبادة إلى الله تعالى، فلا بد له إذاً من التماس الوسيط الشافع من ذوي الحظوة والمنزلة عند الله تعالى من الأنبياء والأولياء وغيرهم، أو غير ذلك مما توحيه الشياطين إلى أوليائهم، مما يتوهمونه مسوغاً لهم في التوجه إلى غير الله تعالى بالعبادة[1].

وإبطال هذه الحجة عقلاً يكون ببيان فساد الشرك من أصله، وقبحه في الفطر والعقول، ولو كان على سبيل التقرب والتزلف، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلۡ يَسۡتَوِيَانِ مَثَلًاۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الزمر: ٢٩].

يقول ابن القيم: «هذا مثل ضربه الله لمن عبده وحده فسلم له، ولمن عَبد من دونه آلهة، فهم شركاء فيه متشاكسون عسرون، فهل يستوي في العقول هذا وهذا؟!

وقد أكثر الله تعالى من هذه الأمثال، ونوّعها مستدلّاً بها على حسن شكره وعبادته، وقبح عبادة غيره، ولم يحتجّ عليهم بنفس الأمر؛ بل بما ركبه في عقولهم من الإقرار بذلك، وهذا كثير في القرآن، فمن تتبعه وجده»[2].

ومما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلرِّزۡقِۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُواْ بِرَآدِّي رِزۡقِهِمۡ عَلَىٰ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَهُمۡ فِيهِ سَوَآءٌۚ أَفَبِنِعۡمَةِ ٱللَّهِ يَجۡحَدُونَ ﴿٧١﴾﴾ [النحل: ٧١].

---

(١) انظر: حجة الله البالغة، للدهلوي (١/ ١٧٧)، وانظر: الردّ على شبهة المشركين في أن الله تعالى أعظم من أن يُتقرب إليه مباشرة، وأن في ذلك غضاً من مقامه الرفيع في فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٦/ ١٣٣).

(٢) مفتاح دار السعادة (٢/ ٩).

فإن هذا مَثَلٌ ضربه الله تعالى للمشركين به، ينكر فيه عليهم مساواة عبيده به في العبادة، في حين إنهم لا يرضَون أن يكونوا هم وعبيدهم سواءً فيما رزقهم الله تعالى من رزق.

روى ابن جرير بسنده عن ابن عباس أنه قال في معنى الآية: «يقول: لم يكونوا ليشركوا عبيدهم في أموالهم ونسائهم، فيكف يشركون عبيدي معي في سلطاني؟!».

وفي رواية عنه أنه قال في معناها: «فكيف ترضون لي ما لا ترضون لأنفسكم؟!»[1]

ومن أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، على قول من جعل التمانع في الآية تمانعاً في الألوهية، والفساد فيها بمعنى الفساد الناشئ عن عبادة غير الله تعالى[2]

يقول ابن القيم معلقاً على هذه الآية:

«أي: لو كان في السماوات والأرض آلهة تُعبد غير الله لفسدتا وبطلتا، ولم يقل: أرباب؛ بل قال: آلهة، والإلٰه: المعبود المألوه، وهذا يدل على أنه من الممتنع المستحيل عقلاً أن يشرع الله عبادة غيره أبداً، وأنه لو كان معه معبود سواه لفسدت السماوات والأرض، فقُبْح عبادة غيره قد استقرت في الفطر والعقول، وإن لم يَرد النهي عنه في الشرع؛ بل العقل يدل على أنه أقبح القبيح على الإطلاق، وأنه من المحال أن يشرِّعه الله قط، فصلاح العالم في أن يكون الله وحده هو المعبود، وفساده وهلاكه في أن يُعبد معه غيره، ومحال أن يشرِّع لعباده ما فيه فساد العالم وهلاكه؛ بل هو المنزّه عن ذلك»[3]

ولما كانت عبادة غير الله تعالى بهذه المثابة من القبح ومخالفة العقل والفطرة، جاء في القرآن التأكيد على أن المشركين ليس لهم على شركهم هذا

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (١٤/ ١٤٢).

(٢) راجع الفصل المتعلق بأدلة توحيد الربوبية (٢٨٠، ٢٨١).

(٣) مفتاح دار السعادة (٢/ ١١)، وانظر: تجريد التوحيد المفيد، للمقريزي: ٥٢).

أي دليل أصلاً، وأنهم إنما يعتمدون في ذلك على أوهام لا حقيقة لها، كما قال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِۗ وَمَا[1] يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٦٦﴾﴾ [يونس: ٦٦]، المعنى: أيَّ حجة يتبعها هؤلاء في شركهم؟! الحقيقة أنهم إنما يتبعون الظن، والظن لا معوّل عليه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّاۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [يونس: ٣٦].

---

(١) يحتمل في (ما) أن تكون استفهامية، ويحتمل أن تكون نافية، والاستشهاد بالآية هنا على الاحتمال الأول، انظر: روح المعاني، للآلوسي (٦/ ١٤٥).

أدلة توحيد العبادة

هو إفراد الله بجميع أنواع العبادة الظاهرة والباطنة فهو توحيد الله بأفعال خلقه كالصلاة والدعاء وسائر العبادات القولية والقلبية والبدنية والمالية و يطلق عليه التوحيد الإرادي

دلالة الربوبية على الألوهية (مقام إيجابي)

الانفراد بالخلق و الملك و التدبير

دلالة مجملة

تكون بذكر لفظ الربوبية الشامل لسائر معاني الخلق والملك والتدبير وغيرها والاحتجاج بأن من ثبتت له هذه الصفة هو المستحق وحده للعباده دون غيره.

دلالة مفصلة

قد يأتي التفصيل أحيانا في سياق واحد تذكر فيه بعض معاني الربوبية كالخلق والتدبير ثم تختم بذكر اقتضائها للتوحيد في العبادة.

قد يأتي الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد العبادة مفصلا بصورة أكبر وأكثر تحديد وذلك بذكر معنى واحد من معاني الربوبية والاستدلال به على توحيد العبادة.

الانفراد بالكمال المطلق (توحيد الأسماء و الصفات)

كل من لم يبلغ الكمال ولم يتصف به لزمه الاتصاف بضده مما ينافي التعبد فطرة وعقلاً

إبطال الشرك في العبادة (مقام سلبي)

تجرد الشركاء من الربوبية

1- أن الشركاء لا يخلقون شيئا بل يخلقون
2- أن الشركاء ليس لهم نصيب من الملك
3- أن الشركاء ليس لهم شيء من التدبير

إبطال عبادة الشركاء بدلالة اتصافهم بالنقص

من الإشارات الإجمالية إلى هذا الدليل قوله (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ) فإن تسمية هذه الآلهة المجعولة شركاء لله يكشف حقيقة حالها فإنها إن سميت بأسماء الإله الحق كالحي القيوم الخالق البارئ، ظهر زيفها من عدم موافقة هذه الأسماء لحقيقتها وإن سميت بأسمائها الحقيقية كالحجارة والأصنام ظهر بطلان عبادتها بما دلت عليه أسماؤها الحقيقية من نقص

إبطال احتجاج المشركين بالشفاعة و الزلفى

يحتج المشركين في اتخاذهم شركاء مع الله بأن معبودهم يقربهم إلى الله تعالى ويشفع لهم عنده.
وأكثر المشركين من هذا الصنف.
و ينكرأصحاب هذه الشبهه أن يكون معبودهم متصف بشيء من الربوبية لكن يتخذونه وسيطا (مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى)

المشجر رقم (٦) أدلة توحيد العبادة

أدلة البعث والجزاء

مقدمة:

الإيمان باليوم الآخر هو الركن الخامس من أركان الإيمان، كما جاء في حديث جبريل المشهور(١)، ويتضمن الإيمان به: الإيمان بمسائل غيبيةٍ كثيرة، أغلبها سمعي لا سبيل للعقل إلى معرفته إلا من جهة الوحي، وإنما يستند عقلاً إلى دلائل النبوة، وذاك مثل النفخ في الصور، وصفة النشر، والحشر، والشفاعة، والصراط، والجنة والنار، وتفاصيل ذلك كله، وغيره مما جاء في الكتاب العزيز وصحيح السُّنَّة، وأورده العلماء في مصنفاتهم الاعتقادية في الأبواب المتعلقة بالإيمان باليوم الآخر.

إلا أن هناك مسألتين أساسيتين هما الأصل الأهم في هذا الباب، جاء الاستدلال العقلي عليهما مؤكداً في القرآن والسُّنَّة مرة بعد مرة، هما:

١ ـ إمكان البعث في ذاته، وعدم امتناعه عقلاً، ودخوله تحت قدرة الله تعالى الشاملة.

٢ ـ وضرورة الجزاء، وامتناع انتفائه، بمقتضى حكمة الله التامة وعدله.

وكونهما الأهمَّ في هذا الباب هو من حيث إثباتهما، والاستدلال لهما،

---

(١) انظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان...، (١/٤٦، ٤٧)، حديث رقم (٨).

فإن غيرهما من السمعيات مبنيٌّ عليهما، أما من حيث اعتقادهما والإيمان بهما: فيستويان في ذلك مع سائر ما أخبر به الوحيان دون تفصيل إلى سمعي مهم، وعقلي أهم، والله أعلم.

وفي هذا الفصل نعرض استدلال القرآن والسُّنَّة عقلاً لهذين الأصلين من أصول الإيمان باليوم الآخر، وذلك في مبحثين:

الأول: أدلة البعث.

الثاني: أدلة الجزاء.

المبحث الأول

(أدلة إمكان البعث وقدرة الرب عليه)

البعث في اللغة: الإثارة، يقال: بعثت الناقة إذا أثرتها[1]

وفي الاصطلاح الشرعي: إثارة الناس من قبورهم يوم القيامة، وإعادتهم بعد موتهم للحساب والجزاء.

والإمكان هو عدم اقتضاء الشيء الوجودَ والعدم لذاته[2]

أما القدرة فهي الصفة التي تمكِّن الحي من الفعل وتركه بالإرادة[3]

والمستدَل عليه هنا أمران:

الأول: إمكان البعث في ذاته، وعدم امتناعه، **الثاني**: قدرة الرب تعالى عليه، وهذا قدر زائد على مجرد الإمكان، ويتطلب دلالة مستقلة، والقرآن استدل عقلاً على الأمرين.

أما وجوب وقوع البعث لا محالة؛ فإنما يُعلم من جهة السمع؛ إذ غاية ما يدل عليه العقل في مثل هذا الإمكان وعدم الامتناع، وإن كان ما سيأتي في المبحث الثاني من دلالة العقل على ضرورة الجزاء الأخروي، قد يدل على ذلك دلالة التزام.

وإنما قلنا: إن ذلك قد يدل دون قطع؛ لأن العقل لا يمنع حصول الجزاء دون البعث، كأن يكون في القبور، أو الدنيا، وإن كان السمع يمنع ذلك.

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (١/٢٦٦). مادة: (بعث).

(٢) انظر: التعريفات، للجرجاني (ص٣٦).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص١٧٣).

والله ﷻ لمَّا بيَّن في كتابه إمكان البعث عقلاً لم يكتف ببيان إمكانه في الذهن؛ فإن ذلك غير كاف في حصول الإمكان الخارجي؛ بل بيّن انتفاء امتناعه في الخارج بما نبه إليه من وجوده، أو وجود نظائره، أو وجود ما هو أولى بالوجود منه.

وذلك أن الإمكان الذهني حقيقته: عدم العلم بالامتناع، وهذا لا يستلزم العلم بإمكان وقوعه خارج الذهن؛ إذ قد يكون الشيء ممتنعاً في الخارج ولو لغيره، وإن لم يعلم الذهن امتناعه في ذاته، فيبقى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي، وهذا هو الإمكان الذهني، وهو غير كاف في إقامة الدلالة على البعث، وبذلك نعلم فضل طريقة القرآن على ما يذكره بعض المتكلمين[(١)]، من إثبات الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني وعدم العلم بالامتناع؛ لأنه كما يقولون: لو قدر وجوده لم يلزم من ذلك محال؛ فإن الشأن في هذه المقدمة، فمن أين يُعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال؟ ولا ينفع ما يحتج به بعضهم بأنا لا نعلم امتناعه كما نعلم امتناع الأمور الظاهر امتناعها، كاجتماع النقيضين؛ فإن القضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصورها، كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، وذلك لا يقدح في كونها ضرورية، ولا يوجب أن ما لم يظهر امتناعه يكون ممكناً؛ لأن الشيء قد يكون ممتنعاً لأمور خفية لازمة له، فما لم يُعلم انتفاء تلك اللوازم، أو عدم لزومها لا يمكن الجزم بإمكانه[(٢)].

والطرق التي بها يُعلم الإمكان الخارجي للبعث ثلاثة كما تقدم:

الأول: إثبات إمكان البعث بدلالة وقوعه.

الثاني: إثباته بدلالة وقوع نظيره.

الثالث: إثباته بدلالة وقوع ما يكون البعث أولى بالوقوع منه.

---

(١) انظر مثلاً: المحصل، للرازي (ص٣٣٨، ٣٣٩).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠ ـ ٣٢)، ومنهاج السُنَّة (١/ ٣٧٠)، وما بعدها، والرد على المنطقيين (ص٣١٨)، وما بعدها، ومجموع الفتاوى (٣/ ٢٩٨ ـ ٣٠٠).

وإلى هذه الطرق مرجع الأدلة المستخدمة في الكتاب والسُّنَّة لإثبات البعث، كما أن نظائر هذه الطرق مستخدم لإثبات قدرة الرب ـ تبارك وتعالى ـ على البعث والإنشار.

والنصوص النقلية دلت على المطلبين معاً لتلازمهما، فما دل على الإمكان دل على القدرة، وما دل على القدرة دل على الإمكان.

وبالنظر في مجموع هذه النصوص نجد أن الأدلة العقلية المستخدمة لإثبات البعث والقدرة عليه تتمثل في الأقيسة العقلية التالية(١):

١ ـ قياس الإعـادة على البدء.

٢ ـ قياس خلق السماوات والأرض، وهذا والأول يرجعان إلى الطريق الثالث.

٣ ـ قياس الإعادة على إحياء الأرض الميتة.

٤ ـ قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر، وهذا وسابقه يرجعان إلى الثاني.

٥ ـ قياس الإعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا، وهذا يرجع إلى الأول.

٦ ـ قياس الإعادة على إنماء الأحياء بعد هزالهم.

ولنفصِّل القول على كلٍّ من هذه الأقيسة.

١ ـ قياس الإعادة على البدء:

قياس الإعادة على البدء هو من قياس الأولى، الذي تقدم استخدامه في الإلـٰهيات، وقد جاء استخدامه في القرآن في الدلالة على البعث في كثير من المواضع، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٢٧﴾﴾ [الـروم: ٢٧]،

---

(١) انظر: الإتقان، للسيوطي (٢/ ١٣٦)، والرد على المنطقيين، لابن تيمية (ص٣١٨ ـ ٣٢٢)، وأضواء البيان، للشنقيطي (٣/ ٢٠٣، ٢٠٤)، وتفسير الرازي (١٧/ ١٦ ـ ١٨).

وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۝٦٠ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٦١ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ۝٦٢﴾ [الواقعة: ٦٠ ـ ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۝٢٩﴾ [الأعراف: ٢٩]، على أرجح الأقوال في تفسيرها[1]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝٥ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٦ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ ۝٧﴾ [الحج: ٥ ـ ٧].

ومثل هذا في القرآن كثير.

يقول الشنقيطي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولأجل قوة دلالة هذا البرهان المذكور على البعث بيّن جل وعلا أن من أنكر البعث فهو ناسٍ للإيجاد الأول، كقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ﴾ [يس: ٧٨]. إلخ»[2]

ونظير هذا الاستدلال في السُّنَّة ما رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة وابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُم عن النبي ﷺ قال: «**يقول الله تعالى: شتمني ابن آدم، وما ينبغي له ذلك، وكذّبني ابن آدم، وما ينبغي له ذلك، فأما شتمه إياي فقوله: إني اتخذت ولداً، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفواً أحد، وأما تكذيبه إياي فقوله: ليس يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته**»[3]

ووجه هذا الدليل أن المنكرين للبعث لا ينازعون في أن الله تعالى يخلق

---

(١) انظر: جامع البيان، لابن جرير الطبري (٨/١٥٨)، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢/٢٣٣، ٢٣٤).

(٢) أضواء البيان (٥/١٩، ٢٠).

(٣) الصحيح، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الإخلاص (٤/١٩٠٣)، حديث رقم (٤٦٩٠).

في الدنيا أناساً أمثالهم، فهذا واقع مشاهد ومحسوس؛ فإن الله تعالى يخلق قرناً بعد قرن ويخلق الولد من الوالدين، وهذه هي النشأة الأولى التي قد علموها.

فالنشأة الأخرى التي أنكروها نظير هذه التي علموها، فما مستند الإنكار؟![1].

وهذه الدلالة ظاهرة على كل من الإمكان والقدرة، ومن استخدامها في القدرة قوله تعالى لزكريا عليه السلام: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ۝٩﴾ [مريم: ٩]، ومن الآيات التي تحمل هذه الدلالة: قوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ۝١٥﴾ [ق: ١٥]، وحول هذه الآية بحث، فقد أخطأ بعض المتكلمين خطأً فاحشاً في فهم الآية، جرَّه إلى التجرؤ على حُجّيتها، ووصفها بأنها غير مُفحمة، وليس فيها فلج للخصم[2].

وذلك أنه زعم أن موطن الوهن في هذه الحجة، الذي أنزلها عن رتبة اليقين، أنه ليس من أنكر الحشر ينكر الإعياء، فكيف يُحتج عليه بانتفائه؟! وظاهرٌ أن هذا الاعتراض مبني على أن المذكور في الآية: هو الإعياء الذي هو النّصَب واللغوب، وأن المعنى: إذا كنا ما تعبنا في الخلق الأول، فكيف نتعب في الثاني؟!

وهذا فهم ساذج للآية، فإن العِيّ المذكور فيها ليس هو الإعياء قطعاً، وإنما هو من قول العرب: عيّ وعَيِيَ بأمره إذا لم يهتد لوجهته، فالعَيّ بالأمر يكون عاجزاً عنه، مثل أن لا يدري ما يفعل فيه، فجاء في الآية نفي ذلك عن الله تعالى في صيغة الاستفهام المتضمن للإنكار، وأن ذلك معلوم لدى المخاطب، فقوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلْخَلْقِ ٱلْأَوَّلِ﴾ [ق: ١٥] معناه: أفلم نكن عالمين بما نصنع فيه ولا قادرين عليه، أم خلقناه بعلمنا وقدرتنا؟! وهذا نظير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٥١، ٢٥٢)، وإعلام الموقعين (١/ ١٨٨).

(٢) ذكره شيخ الإسلام عن إلكيا الهراسي، انظر: درء التعارض (٧/ ٣٨٠)، وما بعدها.

عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٣][1]

٢ ـ قياس الإعادة على ما هو أبلغ منها:

قياس الإعادة على ما هو أبلغ منها من قياس الأولى، والمقصود أن إمكان خلق الأعظم والقدرة عليه دالان على حصول ذلك فيما هو دونه، ولا شك أن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق البشر، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٥٧﴾ [غافر: ٥٧]، وقد كثر في القرآن الاستدلال بالقدرة على خلقهما على القدرة على ما دونهما، كما في قوله تعالى في ردّه على أبيّ بن خلف وأمثاله من المكذبين بالبعث: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾؛ أي: مثل هؤلاء البشر؟ ﴿بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ۝٨١﴾ [يس: ٨١]، وكما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى ٱلظَّٰلِمُونَ إِلَّا كُفُورًا ۝٩٩﴾ [الإسراء: ٩٩]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَمْ يَعْىَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ بَلَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٣٣﴾ [الأحقاف: ٣٣]، وقد تقدم تقرير دلالة هذه الآيات.

ومن الإشارات اللطيفة إلى هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ۝٢﴾ [الرعد: ٢]، والشاهد من هذه الآية آخرها كما هو ظاهر، وقد قال الرازي بعد تفسيرها: «اعلم أن الدلائل المذكورة كما تدل على وجود الصانع الحكيم فهي أيضاً تدل على صحة القول بالحشر والنشر؛ لأن من قدر على خلق هذه الأشياء وتدبيرها على عظمتها وكثرتها فلأن يقدر على الحشر والنشر كان أولى»[2]

ومما يدخل في هذا الضرب من الاستدلال على البعث قوله تعالى في

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٧/ ٣٨٠)، وما بعدها.

(٢) مفاتيح الغيب (١٨/ ٢٣٤).

ردّه على المنكرين لَمّا قالوا: ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقًا جَدِيدًا ۝٤٩ قُلۡ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا ۝٥٠ أَوۡ خَلۡقًا مِّمَّا يَكۡبُرُ فِي صُدُورِكُمۡۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِي فَطَرَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖۚ فَسَيُنۡغِضُونَ إِلَيۡكَ رُءُوسَهُمۡ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَۖ قُلۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبًا ۝٥١﴾ [الإسراء: ٤٩ ـ ٥١].

قال ابن القيم: «مضمون الدليل: إنكم مربوبون مخلوقون مقهورون على ما يشاء خالقكم، وأنتم لا تقدرون على تغيير أحوالكم من خلقة إلى خلقة لا تقبل الاضمحلال، كالحجارة والحديد، ومع ذلك فلو كنتم على هذه الخلقة من القوة والشدة لنفذت أحكامي فيكم وقدرتي ومشيئتي، ولم تسبقوني ولم تفوتوني، كما يقول القائل لمن هو في قبضته: اصعد إلى السماء فإني لاحقك؛ أي: لو صعدت إلى السماء لحقتك.

وعلى هذا فمعنى الآية: لو كنتم حجارة أو حديداً أو أعظم خلقاً من ذلك لما أعجزتموني ولما فُتّموني. وهذا من أبلغ البراهين القاطعة التي لا تعرض فيها شبهة البتة؛ بل لا تجد العقول السليمة عن الإذعان والانقياد لها بُدّاً»[(١)]

٣ ـ قياس الإعادة على إحياء الأرض الميتة:

قياس الإعادة على إحياء الأرض الميتة هو من باب الاستدلال على البعث بنظيره في قدرة الله تعالى، وذكره في القرآن كثير جدّاً.

يقول ابن القيم: «وقد كرر سبحانه ذكر هذا الدليل في كتابه مراراً؛ لصحة مقدماته ووضوح دلالته، وقرب تناوله، وبُعده من كل معارضة وشبهة، وجعله تبصرة وذكرى، كما قال تعالى: ﴿وَٱلۡأَرۡضَ مَدَدۡنَٰهَا وَأَلۡقَيۡنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ ۝٧ تَبۡصِرَةٗ وَذِكۡرَىٰ لِكُلِّ عَبۡدٖ مُّنِيبٖ ۝٨﴾ [ق: ٧، ٨]»[(٢)]

ومن مواضع ذكره في القرآن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ١٩١، ١٩٢)، وانظر: الصواعق المرسلة (٢/ ٤٧٨) وما بعدها.

(٢) إعلام الموقعين (١/ ١٩٣، ١٩٤).

بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأعراف: ٥٧].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [فصلت: ٣٩].

قال ابن القيم: «فدل سبحانه بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة: هي عموم قدرته سبحانه، وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة»[(١)]

ومنها قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَيُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الروم: ١٩].

قال ابن القيم: «فدل بالنظير على النظير، وقرّب أحدهما من الآخر جدّاً بلفظ الإخراج؛ أي: يُخرَجون من الأرض أحياءً، كما يُخرج الحي من الميت ويُخرج الميت من الحي»[(٢)]

ومواضع ذكر هذا الدليل في القرآن كثيرة جدّاً كما أسلفنا[(٣)]

وأما ما ذكره في السُّنَّة فقد جاء في حديث لقيط بن عامر رضي الله عنه - وهو حديث طويل -، جاء فيه:

فقلت: يا رسول الله، كيف يجمعنا بعدما تمزقُنا الرياح والبلى والسباع؟! قال: **«أنبئك بمثل ذلك في آلاء[(٤)] الله تعالى، الأرض أشرفت عليها وهي مَدَرَة[(٥)] بالية، فقلت: لا تحيا أبداً، ثم أرسل ربك عليها السماء، فلم**

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ١٨٦).

(٢) إعلام الموقعين (١/ ١٨٦).

(٣) انظر: مثلاً هذه المواضع: (البقرة: ١٦٤، النحل: ٦٥، الروم: ٥٠، فاطر: ٩، الزخرف: ١١، الجاثية: ٥).

(٤) آلاء: كذا في السُّنَّة، وفي منال الطالب في شرح طوال الغائب الغرائب ص٢٣٨ أورد الرواية وشَرَحَها على أنها: (في إل الله) وأن معناها: في إلـهية الله وقدرته، وهي أنسب للسياق من (آلاء) التي معناها: نعم الله، واحدتها: إلًى. انظر: تهذيب اللغة، للأزهري (١٥/ ٤٣٠).

(٥) قوله: (مَدَرَة): واحدة المدر، وهو الطين والتراب.

تلبث عنك إلا أياماً حتى أشرفت عليها وهي مشربة[(١)] واحدة، ولعمرو إلـهك لهو أقدر على أن يجمعكم من الماء، على أن يجمع نبات الأرض، فتخرجون من الأصواء[(٢)] ومن مصارعكم، فتنظرون إليه وينظر إليكم...»[(٣)] وروى أبو داود الطيالسي بسنده عن أبي رزين العقيلي قال: قلت: يا رسول الله، كيف يحيي الله الموتى؟ قال: «**أما مررت بوادي ممحل، ثم مررت به خضراً؟**» قال: بلى؛ قال: «**فكذلك النشور**» أو قال: «**كذلك يحيي الله الموتى**»[(٤)]

٤ ـ قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر:

قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر من باب قياس الإعادة على نظيرها في قدرة الله تعالى؛ بل على ما هو أبلغ منها، وقد ردّ الله تعالى بذلك على من قال: ﴿مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ۝٧٨﴾ [يس: ٧٨] وهذا ـ كما يقول شيخ الإسلام ـ: «استفهام إنكار متضمن للنفي؛ أي: لا أحد يحيي العظام وهي رميم؛ فإن كونها رميماً يمنع عنده إحياءها لمصيرها إلى حال اليبس والبرودة المنافية للحياة، التي مبناها على الحرارة والرطوبة. فبيَّن الله تعالى إمكان إحيائها ببيان ما هو أبعد من ذلك وقدرته عليه، فقال: ﴿قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩﴾ [يس: ٧٩، ٨٠]، فبيَّن أنه أخرج النار الحارة اليابسة من البارد الرطب، وذلك أبلغ في المنافاة؛ لأن

---

(١) قوله: (مشربة): وقع في منال الطالب (شَرْبَة)؛ بمعنى: المرة من الشُّرب، وإن فتحت الراء، فمعناها أن الماء قد غمر الأرض حتى صارت كحوض النخلة، (ومشربة) هنا هي على هذا المعنى الثاني.

(٢) قوله: (الأصواء) هي القبور، واحدها (صُوى)، وواحد هذه: صُوَة، وهي الأعلام المنصوبة على الأرض، أو هي المكان المرتفع فيه غلظ. انظر: هذا الشرح في منال الطالب، لابن الأثير (ص٢٣٨، ٢٣٩)، وزاد المعاد (٣/ ٦٧٨ ـ ٦٨١).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) المسند (ص١٤٧)، برقم (١٠٨٩)، وأخرجه أحمد في المسند (٤/ ١١، ١٢)، والطبراني في الكبير (١٩/ ٢٠٨)، وقال الهيثمي في المجمع (١/ ٨٥): رجاله موثقون، وحسنه الألباني في صحيح الجامع (١/ ٢٨٤) برقم (١٣٣٤)، وأخرجه ابن أبي عاصم في السُّنَّة (ص٢٩٠) برقم (٦٣٩) وقال الألباني: إسناده ضعيف. وأبو رزين العقيلي راوي هذا الحديث هو نفسه لقيط بن عامر بن المنتفق بن عامر بن عقيل بن عامر وافد بني المنتفق، الصحابي الذي روى الحديث السابق. انظر: الإصابة (٣/ ٣١١).

اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة؛ إذ الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة، ولهذا كان تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب، وإن كانت النار نفسها حارة يابسة؛ فإنها جسم بسيط، واليبس ضد الرطوبة، والرطوبة يُعنى بها البلّة كرطوبة الماء، ويُعنى بها سرعة الانفعال، فيدخل في ذلك الهواء، فكذلك يُعنى باليبس عدم البلة، فتكون النار يابسة، ويراد باليبس بطء الشكل والانفعال، فيكون التراب يابساً دون النار، فالتراب في اليبس بالمعنيين بخلاف النار، لكن الحيوان الذي فيه حرارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة: التراب والماء والهواء[1]، وأما الجزء الناري فللناس فيه قولان: قيل: فيه حرارة نارية، وإن لم يكن في جزء من النار، وقيل: بل فيه جزء من النار، وعلى كل تقدير فتكوّن الحيوان من العناصر أولى بالإمكان من تكون النار من الشجر الأخضر، فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر ناراً أولى بالقدرة أن يخلق من التراب حيواناً؛ فإن هذا معتاد»[2]

وقال أبو الحسن الأشعري معلقاً على هذه الآية: «فدلهم بما يشاهدونه من جعله النار من العفار والمرخ ـ وهما شجرتان خضراوان إذا حكّت إحداهما بالأخرى بتحريك الريح لهما اشتعل النار فيهما ـ على جواز إعادته الحياة في العظام النخرة، والجلود الممزقة»[3]

وقد نبَّه ابن عاشور في تفسيره إلى أنه ليس المراد من وصف الشجر في الآية بالخضرة اللون، «وإنما المراد لازمه وهو الرطوبة؛ لأن الشجر أخضر اللون ما دام حيّاً، فإذا جف وزالت منه الحياة استحال لونه إلى الغبرة،

---

(١) الظاهر أنه يقصد الجوامد والسوائل والغازات عموماً، لا خصوص التراب والماء والهواء المعروفة، بدلالة قوله قبل ذلك «. تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب»، وعلى كل فهو لا يقصد بالعناصر المصطلح المستخدم حديثاً في علم الكيمياء، فلا يعترض عليه بأن من السذاجة حصرها في ثلاثة أو أربعة، بعدما اكتُشف منها حديثاً.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٣، ٣٤) [بتصرف].

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (ص١٦٠، ١٦١).

فصارت الخضرة كناية عن رطوبة النبت وحياته»[1]

وفي دليل الآية ـ كما يقول ابن القيم ـ: «جواب عن شبهة من قال من منكري المعاد: الموت بارد يابس، والحياة طبعها الرطوبة والحرارة، فإذا حل الموت بالجسم لم يمكن أن تحل فيه الحياة بعد ذلك؛ لتضادّ ما بينهما، وهذه شبهة تليق بعقول المكذبين الذين لا سمع لهم ولا عقل؛ فإن الحياة لا تجامع الموت في المحل الواحد ليلزم ما قالوا؛ بل إذا أوجد الله فيه الحياة وطبْعَها ارتفع الموت وطبعُه، وهذا الشجر الأخضر طبعه الرطوبة والبرودة، تخرج منه النار الحارة اليابسة»[2]

٥ ـ قياس الإعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا:

قياس الإعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا هو استدلال على إمكان الشيء بوقوعه فعلاً، وقد نبَّه الله تعالى إلى هذا في مواضع كثيرة من كتابه، وفي سورة البقرة وحدها تكرر ذكر هذا البرهان ست مرات.

قال تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [البقرة: ٢٨].

وقال تعالى ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [البقرة: ٥٥، ٥٦].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّٰرَٰٔتُمْ فِيهَا ۖ وَٱللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٧٢﴾ فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْىِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ [البقرة: ٧٢، ٧٣].

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَٰهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾﴾ [البقرة: ٢٤٣].

---

(١) التحرير والتنوير (٢٣/ ٧٧).

(٢) إعلام الموقعين (١/ ١٨٩، ١٩٠)، وانظر: الصواعق المرسلة (٢/ ٤٧٥).

وقال تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٥٩)﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٦٠)﴾ [البقرة: ٢٦٠].

وسيأتي التعليق على بعضها.

وإذا ثبت أن الإحياء بعد الموت والبلى واقع فعلاً ولو مرة واحدة، فإن هذا كافٍ في الدلالة القاطعة على إمكانه، وقدرة الرب تعالى عليه؛ لأن من أحيا نفساً واحدة بعد موتها فهو قادر على إحياء جميع النفوس، كما قال تعالى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [لقمان: ٢٨][(١)]

ولا يضر هذه الدلالة كونُها متوقفة على ثبوت الخبر بوقوع ذلك، وقد تقدم التنبيه على مثل هذا، وحجيتها على من لم يحضرها أو يشاهدها.

وقد تواترت الأخبار بما لا مجال معه للشك في وقوع ما أخبر عنه القرآن من قصص الذين أحياهم الله في الدنيا بعد موتهم، كما في قصة القتيل الذي ضُرب ببعض البقرة، والذين خرجوا من ديارهم حذر الموت، وأصحاب الكهف، وغيرهم ممن تواترت أخبارهم وتناقلتها الأمم قرناً بعد قرن.

وهذه أمثلة ما ذكره الله تعالى من دلالة هذه القصص على البعث:

* يقول الله ﷻ في بيان دلالة قصة أصحاب الكهف على البعث: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ [الكهف: ٢١]، فبيّن أن الحكمة من إطلاع الناس على خبرهم أن يدركوا حقيقة

---

(١) انظر: أضواء البيان، للشنقيطي (٣/ ٢٠٤).

البعث، وقدرة الله تعالى عليه[1].

وقد يقال: إن الضرب على آذانهم سنين عدداً لا يعني إماتتهم، فهم كانوا أحياء وإن لم يكن لهم إدراك، فلا يستدل بقصتهم على البعث.

والجواب: أن السياق صريح في الاستدلال بقصتهم على البعث، أما وجه ذلك مع كونهم ليسوا بميتين، فالحال التي لبثوا عليها في كهفهم ثلاث مائة سنين تأخذ حكم الموت دون شك، فهي نوع وفاة مثله، ومثل النوم، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [الزمر: ٤٢].

فإذا كان الإرسال من الوفاة الصغرى دليلاً على البعث[2]، فلا شك أن بعث أصحاب الكهف من رقدتهم أولى بالدلالة عليه.

ومع ما في قصتهم من الآيات العظيمة الدالة على قدرة الله تعالى فقد قال عنهم: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَـٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَـٰتِنَا عَجَبًا ﴿٩﴾﴾ [الكهف: ٩]؛ أي: ليسوا أعجب من آيات الله؛ بل من آيات الله تعالى ما هو أعجب من ذلك[3].

* يقول الله تعالى في قصة عزيز: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَـٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِا۟ئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِا۟ئَةَ عَامٍ فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ[4] ۖ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ[5]

---

(١) انظر: تفسير الرازي (٢١/ ١٠٥).

(٢) انظر: تفسير البغوي (٤/ ٨١).

(٣) انظر: تفسير ابن جرير الطبري (١٥/ ١٩٧)، وتفسير الرازي (٢١/ ٨١، ٨٢، ٨٣).

(٤) أي: لم تغيّره السنون. معاني القرآن، للفراء (١/ ١٧٢)، ومجاز القرآن لأبي عبيدة (١/ ٨٠).

(٥) العظام: قيل: المقصود عظام الرجل، وقيل: عظام الحمار، ورجح ابن جرير أن المراد عظام نفسه وحماره، وعلى هذا قيل: إن أول ما أحيا الله فيه بصره ليرى بعينه كيف يؤلف الله تعالى عظامه ويكسوها لحماً، ولا يلزم هذا إن لم يَرد به خبر صحيح؛ فإن العبرة حاصلة من نظره إلى نفسه وحماره على كل حال، سواء بعد إحيائهما أو أثناءه، والله أعلم. انظر: تفسير الطبري (٣/ ٤٢).

﴿كَيْفَ نُنشِزُهَا[1] ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٢٥٩﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وقوله تعالى: ﴿وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ﴾ فيه بيان الحكمة والعلة فيما فُعل به من الإماتة والإحياء، وهو أن تكون قصته علامة ظاهرة للناس على قدرة الله تعالى على البعث، بعد أن كان ما فُعل به جواباً على تساؤله: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.

يقول الشيخ عبد الرحمٰن الدوسري ـ رحمه الله تعالى ـ: «أما كون ما رأى آيةً له فظاهر واضح، وأما كونه آية للناس فهو أن علمهم بحادثته من أكبر الآيات التي تكون حجة على من عرفه من ولده وقومه، ممن علم موته وإحياء الله له بعد مائة سنة، وعلى من بُعث إليه إن كان نبيّاً، والله أعلم»[2]

وفي قوله تعالى: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٢٥٩﴾ استدلال منه بالشيء على نظيره، وعلى ما هو دونه في القدرة؛ فإنه اعتبر مما رأى، وتوصل إلى اليقين التام بأن من قدر على إحياء العظام وهي رميم، وتأليف بعضها إلى بعض، وكسوها باللحم، أنه ذو قدرة عامة شاملة، لا يعجزه شيء مهما عظم وكبر، ومهما دق ولطف.

* يقول ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٢٨﴾ [البقرة: ٢٨]، ومن جملة الكفر المستنكر بهذا الاستفهام إنكار البعث.

وقد ذكر الله تعالى في هذه الآية أربعة أمور، ثلاثة منها مشهودة، والرابع موعود به، وما هو إلا طور منها، فالذي أحياكم بعد أن كنتم أمواتاً في النطف، ما الذي يعجزه عن إحيائكم بعدما يميتكم[3]

---

(١) وقُرئت: (نُنشرها) من الإنشار بمعنى الإحياء، انظر: السبعة (١٨٩)، أما الإنشاز: فهو نقلها من موضع إلى موضع؛ أي: نجمعها ونؤلف بينها؛ وانظر: معاني القرآن، للفراء (١/ ١٧٢)، ومجاز القرآن لأبي عبيدة (١/ ٨٠).

(٢) صفوة الآثار والمفاهيم (٣/ ٤٧٦).

(٣) انظر: بدائع الفوائد، لابن القيم (٤/ ١٣٧).

٦ ـ قياس الإعـادة على إنماء الأحياء بعد هزالهم:

هذا القياس ذكره الرازي في تفسيره، وجعله مشاراً إليه بقوله تعالى: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٦١﴾ [الواقعة: ٦١].

ومفاده «أن كل واحد منا يجد من نفسه الزيادة في النمو بسبب السمن، والنقص والذبول بسبب الهزال، ثم إنه قد يعود إلى حاله الأولى بالسمنة، وإذا ثبت هذا فنقول: ما جاز تكوّن بعضه لم يمتنع أيضاً تكوّن كله، ولما ثبت ذلك ظهر أن الإعادة غير ممتنعة»[١]

ولا يخلو هذا الاستنباط من تكلف، والذي يظهر أن المقصود بالإنشاء في الآية النشأة الآخرة، لا ما يتعلق بالدنيا من التخليق والإنماء والهزال الذي ذكره الرازي، بدليل قوله تعالى بعدها: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾.

---

(١) تفسير الرازي (١٦/١٧) [بتصرف يسير].

المبحث الثاني

(أدلة الجـــزاء)

الجزاء الأخروي واجب بمقتضى خبر الأنبياء والمرسلين، كما أنه معلوم بمقتضى دلالة حكمة الله تعالى وعدله، وتنزهه عن الظلم والعبث، وهذا كما يُعلم بالسمع، فهو أيضاً يعلم ضرورة من طريق العقل، كما سيتبين من عرض الأدلة إن شاء الله تعالى.

ومما يدل على وجوبه مفهوم قوله تعالى: ﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَآ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ۝٩٥﴾ [الأنبياء: ٩٥].

قال ابن عطية في تفسيرها: «ويتجه في الآية معنًى ضِمْنَه وعيد بيِّنٌ، وذلك أنه ذكر من عمل صالحاً وهو مؤمن، ثم عاد إلى ذكر الكفرة الذين مِن كفرهم ومعتقدهم أنهم لا يحشرون إلى رب، ولا يُرجعون إلى معاد، فهم يظنون بذلك أنه لا عقاب ينالهم، فجاءت الآية مكذبة لظن هؤلاء؛ أي: ويمتنع على الكفرة المهلكين أنهم لا يرجعون؛ بل هم راجعون إلى عقاب الله وأليم عذابه، فتكون ﴿لَا﴾ على بابها، والحرام على بابه، وكذلك الحِرْم، فتأمله»[(١)]

---

(١) المحرر الوجيز (٤/ ٩٩)، وأكثر المفسرين على أقوالٍ أخرى في هذه الآية، لا تتوافق مع استشهادنا بها، انظر: زاد المسير، لابن الجوزي (٥/ ٣٨٧، ٣٨٨)، وقد صرح النحاس أن الآية مشكلة، كما نقل عنه الطبري في تفسيره (١١/ ٣٤٠)، وقال الزجاج عن ظاهر الآية: إنه «يحتاج إلى أن يبيّن، ولا أعلم أحداً من أهل اللغة، ولا من أهل التفسير بينه». انظر: معاني القرآن وإعرابه (٣/ ٤٠٤، ٤٠٥)، وانظر من وافق ابن عطية؛ في محاسن التأويل، للقاسمي (٧/ ٢٩٣)، ونظم الدرر، للبقاعي (٥/ ١١٢)، والتحرير والتنوير، لابن عاشور (١٧/ ١٤٥).

وليس هذا من الإيجاب العقلي على الله تعالى الذي ذهب إليه المعتزلة[1] في شيء البتة، وإنما هو أمر أوجبه الله تعالى على نفسه[2]، على نحو قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وفي الحديث القدسي الذي رواه مسلم بسنده عن أبي ذر أن الله تعالى قال: «**إني حرمت الظلم على نفسي**»[3].

والأدلة العقلية الشرعية المستخدمة لتقرير ضرورة الجزاء الأخروي ثواباً وعقاباً ترجع إلى مقتضى صفتين عظيمتين من صفات الرب ﷻ:

الأولى: كمال الحكمة، المستلزم تنزهه عن العبث واللعب.

الثانية: تنزّهه عن الظلم، المتضمن اتصافه بكمال العدل.

وهما صفتان متلازمتان؛ لأن الحكمة هي: وضع الشيء في موضعه، والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه[4]، وكمال الحكمة يقتضي كمال العدل ويستلزمه، كما أن نفي الظلم عن الله تعالى يتضمن إثبات كمال العدل والحكمة.

فأما اقتضاء الحكمة الإلٰهية للجزاء الأخروي فبيانه أن الله تعالى قد وهب المكلفين عقولاً يميزون بها بين الحسن والقبيح، والخير والشر، والشكر والكفر، كما أنه وهب لهم قُدراً يقدرون بها على اختيار أحد الضدين، وهذا ثابت بالسمع والحس، والحكمة التامة تقتضي ـ دون شك ـ أن يؤمر المكلفون بالأخذ بالحسن والخير والشكر، ويُرغّبوا في ذلك ويُحثوا عليه، وأن يُنهوا عن القبيح والشر والكفر، ويُرهبوا من ذلك ويزجروا عنه، ومعلوم أن الترغيب والترهيب والحث والزجر إنما يكون بالوعد بالثواب والوعيد بالعقاب، إما عاجلاً، وإما آجلاً، ومن المشاهد المحسوس يقيناً أن هذا الثواب المرغب فيه، وهذا العقاب المهدد به، غير حاصلين في الدنيا إلا يسيراً، فلا بد إذن

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (١٢٣، ٣١٤ ـ ٣١٧، ٣٤٥، ٦٤٥ ـ ٦٤٧).
(٢) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم، لابن تيمية (٢/ ٧٨٥).
(٣) الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، (٤/ ١٥٨٣)، برقم (٢٥٧٧).
(٤) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٢/ ٩١، ٣/ ٤٦٨).

بمقتضى الحكمة التامّة من دار أخرى، يكون فيها تمام الجزاء، وإلا لزم القدح في الحكمة، وفي صدق الوعد والوعيد، وهذا ما ينزه الرب عنه أعظم تنزيه[١].

وأما اقتضاء العدل الإلـٰهي للجزاء الأخروي فظاهر؛ لأن من أعظم مظاهر العدل الإلـٰهي: التفريق بين المحسن والمسيء، كما قال الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ[٢] سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الجاثية: ٢١، ٢٢]، فجعل التسوية بين المحسن والمسيء حكماً سيئاً، منافياً للحق الذي خلقت به السماوات والأرض، والواقع أن هذا التفريق الذي يقتضيه عدل الله تعالى وحكمته غير متحقق تماماً في الدنيا؛ بل إنا قد نشاهد الكافر أو المسيء منعَّماً في الدنيا، والمحسن المؤمن مبتلًى مقدوراً عليه؛ لحكمة يريدها الله، فلزم من ذلك ضرورةً وجود جزاء أخروي، يتجلى فيه العدل الإلـٰهي بإثابة المحسنين ومعاقبة المجرمين.

وقد قيل في معنى قوله تعالى: ﴿سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾: إن محيا كل من الذين اجترحوا السيئات والذين آمنوا مساوٍ لمماته؛ أي: لا يتبدل حال الفريقين بعد الممات؛ بل يكونون بعد موتهم كما كانوا في الحياة، فيكون ضمير (محياهم) وضمير (مماتهم) عائدين للفريقين على التوزيع[٣].

وهذا معنى صحيح يحتمله لفظ الآية، وإحدى القراءتين لحرف (سواء)[٤]، كما يدل عليه ما تقدم من مشاهدة الكفار والمسيئين منعمين في

---

(١) انظر: تفسير الرازي (١٧/١٨).

(٢) المعنى: أنهم يستوون في الدنيا والآخرة!

(٣) انظر: تفسير ابن جرير (٢٥/١٤٨)، والتحرير والتنوير، لابن عاشور (٢٥/٣٥٣).

(٤) قرأ جمهور القراء: (سواءٌ) بالرفع، على أنه كلام مستأنف، وهذا يوافق المعنى الثاني، وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم: (سواءً) بالنصب مفعولاً ثانياً لنجعلهم؛ وهذا مستند المعنى الأول. انظر: تفسير ابن جرير (٢٥/١٤٨)، والسبعة، لابن مجاهد (ص٥٩٥).

الدنيا، بينما المحسنون على عكس حالهم، وإذا كان هذا محصوراً في الناحية المادية، أم الناحية الروحية المتمثلة في اطمئنان النفس وراحة القلب وصلاح البال فلا يكون إلا للمحسنين خاصة دون المسيئين، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧]، مع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٤].

وفيما يلي عرض لما تيسر من الإشارات القرآنية للدلالة السابقة، وفيها مزيد بيان وتوضيح لوجهها.

ففي معنى آية الجاثية السابقة قوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]، وقد علق عليها ابن القيم بقوله: «أنكر ﷻ على من نسب إلى حكمته التسوية بين المختلفين، كالتسوية بين الأبرار والفجار؛ بأن هذا حكم سيئ قبيح، ينزه الله عنه، ولم ينكره سبحانه من جهة أنه أخبر بأنه لا يكون، وإنما أنكره من جهة قبحه في نفسه، وأنه حكم سيئ، يتعالى ويتنزّه عنه؛ لمنافاته لحكمته وغناه وكماله، ووقوع أفعاله كلها على السواء والصواب والحكمة، فلا يليق به أن يجعل البر كالفاجر، ولا المحسن كالمسيء، ولا المؤمن كالمفسد في الأرض، فدل على أن هذا قبيح في نفسه، تعالى الله عن فعله»[1]

ومن مواطن هذه الدلالة في القرآن: آيات قرنت بين حكمة الله تعالى في خلقه، وحكمته في أمره وحكمه، فجعلت ما تجلى للعالمين من مظاهر حكمته في الخلق والتدبير للآفاق والأنفس دليلاً على كمال حكمته في أمره وحكمه، كما ذكر الله تعالى عن أولي الألباب أنهم تنبهوا لهذه الدلالة، كما في قوله تعالى عنهم: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾ [آل عمران: ١٩١]، قال ابن جرير: «لم تخلق هذا الخلق

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ١٢) [بتصرف يسير]، وانظر: إعلام الموقعين له (١/ ١٨٠).

عبثاً ولا لعباً، ولم تخلق إلا لأمر عظيم، من ثواب وعقاب، ومحاسبة ومجازاة»[1]، وتصديرهم طلب الوقاية من النار بالفاء ربط منهم بين حكمته وعدله في خلقه، وحكمته وعدله في جزائه، فكأنهم قالوا: يا من خلق الخلق بالحق والعدل، يا من هو منزّه عن النقائص والعيب والعبث، قنا عذاب النار[2].

وقد تكرر اقتران ذكر خلق السماوات والأرض بالحق بذكر العدل في الجزاء، والتفريق بين أهل الإحسان وأهل الإساءة، فآية سورة (ص) التي سبق ذكرها قبل قليل مسبوقة بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًاۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ۚ﴾ [ص: ٢٧]، وآية الجاثية مُتبعة بقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الجاثية: ٢٢].

فهذا مثال ما جاء من الاستشهاد بالحكمة في خلق الآفاق على الحكمة والعدل في الحكم والجزاء.

وأما مثال ذلك في الأنفس فقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِىٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴿٤٠﴾﴾ [القيامة: ٣٦ ـ ٤٠].

وقد علق ابن القيم على هذا السياق بقوله:

«احتج سبحانه على أنه لا يترك الإنسان مهملاً معطلاً عن الأمر والنهي والثواب والعقاب، وأن حكمته وقدرته تأبى ذلك، فإن من نقله من نطفة منيّ إلى العلقة ثم إلى المضغة، ثم خلقه وشق سمعه وبصره، وركب فيه الحواس والقوى والعظام والمنافع والأعصاب، والرباطات التي هي أسره[3]، وأتقن خلقه، وأحكمه غاية الإحكام، وأخرجه على هذا الشكل والصورة التي هي

---

(١) جامع البيان (٣/ ٢١٠).

(٢) انظر: عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير لأحمد شاكر (٣/ ٩٠).

(٣) الأسر هو الإمساك، وقال تعالى: ﴿وَشَدَدْنَآ أَسْرَهُمْۖ﴾ [الإنسان: ٢٨]؛ أي: خلقهم. انظر: مقاييس اللغة (١/ ١٠٧).

أتم الصور وأحسن الأشكال، كيف يعجز عن إعادته وإنشائه مرة ثانية؟! أم كيف تقتضي حكمته وعنايته به أن يتركه سدى؟! فلا يليق ذلك بحكمته، ولا تعجز عنه قدرته»[1].

وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [المؤمنون: ١١٥، ١١٦].

ومن الإشارات اللطيفة إلى هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ ﴿٧﴾ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ ﴿٨﴾﴾ [التين: ٧، ٨]، فإن الدين هو الجزاء، وقد قال الفراء: «إن معناها: فمن يقدر على تكذيبك بالثواب والعقاب، بعدما تبيَّن له من خلقنا الإنسان على ما وصفنا؟!»[2]

وذلك أن الله تعالى قال قبلها: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: ٤]، فذكْر خلق الإنسان في أحسن تقويم استدلال به على ما بعده من ذكر الجزاء.

وقد قيل: إن قوله تعالى: ﴿بَعْدُ﴾ [التين: ٧] معناه: بعدما ذكر من دلائل الدين[3].

وبهذه الأمثلة وغيرها يتبين أن للعقل حظاً في إدراك وجوب الجزاء والثواب والعقاب، وأن الشرع قد دل على ذلك وبيَّنه أتم بيان، يقول ابن القيم: «أفلا ترى كيف ظهر في العقل الشهادة بدينه وشرعه، وبثوابه وعقابه، وهذا يدل على إثبات المعاد بالعقل، كما يدل على إثباته بالسمع، وكذلك دينه وأمره، وما بعث به رسله، هو ثابت في العقول جملة، ثم عُلم بالوحي، فقد تطابقت شهادة العقل والوحي على توحيده وشرعه، والتصديق بوعده ووعيده، وأنه سبحانه دعا عباده على ألسنة رسله إلى ما وضع في العقول حسنه، والتصديق به جملة، فجاء الوحي مفصِّلاً مبيِّناً، ومقرِّراً ومذكِّراً لما هو مركوز

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٤٨٠).

(٢) معاني القرآن (٣/ ٢٧٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٦/ ٢٨٣ ـ ٢٨٩)، حيث ذكر ابن تيمية الراجح في تفسير هذه السورة، وقلة من تنبه لمعناها من المفسرين.

في الفطر والعقول»[١]

وهناك دلائل عقلية أخرى غير ما تقدم، تدل على البعث والجزاء، استنبطها من القرآن بعض العلماء، أذكرها هنا إتماماً للبحث.

منها ما استنبطه ابن السيد البطليوسي[٢] من قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٨﴾ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [النحل: ٣٨، ٣٩].

حيث قال: «وهذه الآية أحد ما تضمنه القرآن العزيز من الأدلة البرهانية على صحة البعث، ووجه البرهان المنفك من هذه الآية ـ التي لا يقدرها حق قدرها إلا العالمون، ولا ينتبه لغامض سرها إلا المستبصرون ـ أن اختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركبة عليه، والحق في نفسه واحد، فلما ثبت أن هاهنا حقيقة موجودة لا محالة، وكان لا سبيل لنا في حياتنا هذه إلى الوقوف عليها وقوفاً يوجب لنا الائتلاف، ويرفع عنا الاختلاف. صحّ ضرورة أن لنا حياة أخرى غير هذه الحياة، فيها يرتفع الخلاف والعناد»[٣]

هذا ما استنبطه ابن السيد من الآية، وهو غير بعيد عما تقدم تقريره من دلالة الحكمة والعدل؛ فإن الاختلاف الذي جُعل بيانه من حِكَم البعث شامل للاختلاف في العقائد والأعمال، وبيانه في الآخرة متضمن أو مستلزم للثواب للمحق المحسن، والعقاب للمبطل المسيء.

وكذلك ما ذكره الرازي في تفسيره من أدلةٍ على البعث والجزاء؛ منها ما قدمنا ذكره، ومنها ما لا يخلو من تكلف وتعقيد، كاستدلاله بأن الله تعالى

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/ ١٢).

(٢) هو: أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي الأندلسي، من العلماء باللغة والأدب، توفي سنة ٥٢١هـ. انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان (٣/ ٩٦ ـ ٩٨).

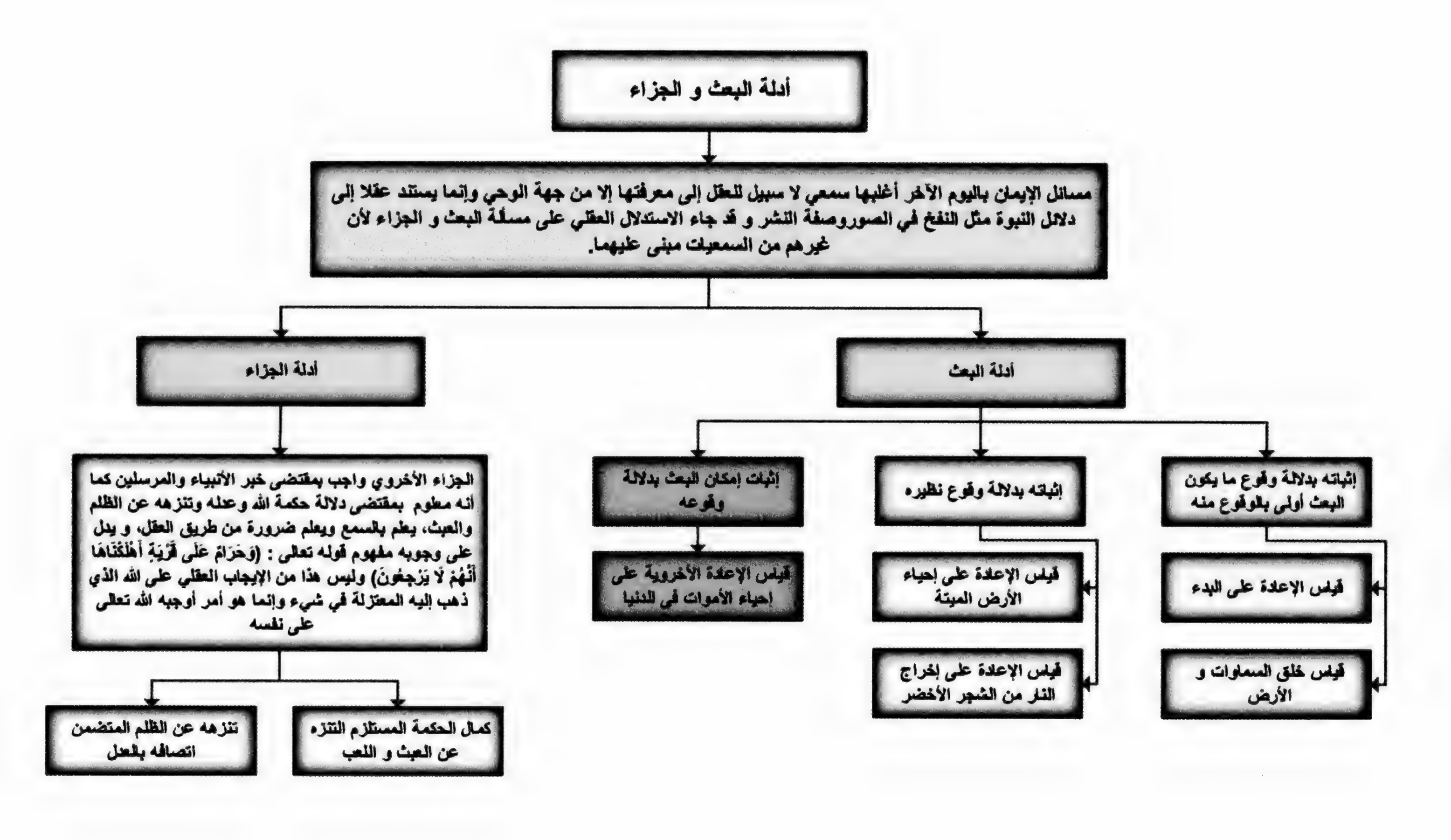
(٣) الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجب الاختلاف المسلمين في آرائهم، لابن السيد البطليوسي (ص٢٧). وانظر: الإتقان، للسيوطي (٢/ ١٣٦).

خلق الناس لعبادته، والناس لا يخلو حالهم من فساد ينتج من طلبهم اللذات لأنفسهم، ومع انتشار هذا الفساد وما يصحبه من هرج ومرج؛ فإن المكلف لا يطيق القيام بواجب العبادة، فلزم من هذا أن يوجد دار للثواب والعقاب يرغب الناس بها ويرهبون، حتى ينتظم أمرهم ويتحقق أمر العبادة.

وكقوله: لو لم يحصل للإنسان معاد لكان أخسَّ من جميع الحيوانات في المنزلة والشرف. وغير ذلك مما ذكر(١)

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب (١٨/١٧)، وما بعدها.



المشجر رقم (٧) أدلة البعث والجزاء

نماذج أسئلة وتدريبات

على مادة الأدلة العقلية النقلية

١ ـ اذكر مثالاً على شهادة العلماء بغنى النقل بالأدلة العقلية النقلية؟

٢ ـ يذكر المؤلف أن القرآن لا يكتفي بتسليم الخصم بالمقدمة؛ بل يسوق من البراهين ما يثبتها: هذه العبارة تتحدث عن أي خصيصة من خصائص الأدلة العقلية النقلية؟

٣ ـ أورد المؤلف الآية ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عمران: ٥٩] كمثال على أي خصيصة؟

٤ ـ أورد المؤلف الآية ﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾﴾ [يوسف: ٣٩] للدلالة على؟

٥ ـ ما هي أقوال المفسرين في تفسير المراد بفساد السموات والأرض في الآية الكريمة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: ٢٢]؟ وما هو القول الذي رجحه المؤلف؟

٦ ـ ما هي الطرق العقلية التي استخدمها القرآن أو أشار إلى دلالتها لتقرير صفات الكمال لله؟

٧ ـ تقوم الدلالة العامة في الأدلة النقلية على التنزيه العام لله تعالى والنفي المجمل، لكن المؤلف ذكر حالة واحدة كان فيها التنزيه والنفي مفصلان، فما هي تلك الحالة؟

٨ ـ اذكر دليلاً من القرآن الكريم على دلالة توحيد الربوبية على توحيد العبادة؟

٩ ـ الأدلة العقلية الشرعية المستخدمة لتقرير ضرورة الجزاء الأخروي ترجع لمقتضى صفتين عظيمتين من صفات الرب ﷻ وهما؟

المقرر الثاني (إثرائي)

مختصر صناعة الاستدلال العقدي

أ. عبد الله العجيري

«وأصل هذه الورقة منشور ضمن كتاب

«صناعة التفكير العقدي»

للدكتور سلطان العميري»

المادة الثانية: مختصر صناعة الاستدلال العقدي

مقرر إثرائي

بقلم: الشيخ عبد الله بن صالح العجيري

وأصل هذه الورقة منشور ضمن كتاب

«صناعة التفكير العقدي»

تحرير الشيخ: سلطان العميري

تمهيد

تشكل عملية الاستدلال العقدي مسألة شديدة المركزية والحضور في بناء التصور الاعتقادي؛ بل لعلها تعتبر حجر الزاوية في هذا البناء، ويمكن أن تُفرز التصورات العقدية بناءً على طبيعة العملية الاستدلالية، فمتى كانت عملية الاستدلال صحيحة فإنها ستفرز تصوراً عقديّاً صحيحاً، ومتى كانت فاسدة أو ضعيفة فإن ذلك قد يسبب اضطراباً في طبيعة التصور العقدي.

والاستدلال العقدي مقامٌ متعينٌ واجبٌ في التصور الإسلامي فليس للإنسان أن يعتقد شيئاً دون برهنةٍ وتدليلٍ، يقول الله تعالى مؤكداً على مركزية البرهنة في بناء التصور العقدي السليم: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة: ١١١]، وقال سبحانه: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ۖ ٱئْتُونِى بِكِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَآ أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤﴾﴾ [الأحقاف: ٤]، فتأمل كيف طالبهم سبحانه بالدليل العقلي أو النقلي على تصورهم العقدي، وكيف أن غيبة هذا الدليل دليلٌ على ذم هذا التصور العقدي غير المبرهن؛ ولذا فكل شخص في التصور الإسلامي مطالب بالقيام بعملية الاستدلال للبرهنة على معتقداته وأقواله بما يليق بحاله، يقول الإمام الشافعي في عبارةٍ حاسمةٍ: «ليس لأحدٍ دونَ رسول الله ﷺ أن يقول إلا بالاستدلال»[1]؛ ولذا «فليس لأحد أن يحتج بقول أحد في مسائل

---

(١) الرسالة (٢٥).

النزاع، وإنما الحجة: النص، والإجماع، ودليل مستنبط من ذلك تقرر مقدماته بالأدلة الشرعية لا بأقوال بعض العلماء؛ فإن أقوال العلماء يحتج لها بالأدلة الشرعية لا يحتج بها على الأدلة الشرعية»[١]

وهذا التقدير العالي لمقام الاستدلال في التصور الإسلامي جزء من منظومة دينية تقوم على تقدير العلم والاحتفاء به، تشكل فيه عملية الاستدلال جزءاً عظيماً من هذه المنظومة، وليس القصد من هذه الورقة تحرير الكلام تفصيلاً في مسالك النظر والاستدلال فإن هذا أمر يطول جدّاً، وإنما المقصود الإشارة إلى جملة من التنبيهات لتجديد مسلك الاستدلال العقدي، وضمان تماسكه وإحكامه.

(١) مجموع الفتاوى (٢٦/ ٢٠٢).

المبحث الأول

الاستدلال العقدي.. قضايا مفاهيمية

مفهوم الاستدلال العقدي:

مفهوم الاستدلال من المفاهيم العلمية الأولية، وبعيداً عن تعقيدات الصياغة الفنية لهذا المفهوم كقول بعضهم: «هو الانتقال من المعلوم إلى المجهول» أو: «استنتاج قضية من قضية أخرى» أو: «الانتقال من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة في المقاصد»، فإن لفظة الاستدلال مصدرٌ على وزن استفعال وهو وزن دال على الطلب، فالاستدلال في حقيقته طلب الدليل المرشد إلى المطلوب، فهي عملية عقلية فطرية مبنية على النظر والتأمل يُراد منها التوصل إلى الحجة والبرهان على صحة المعرفة بقضية ما، أو بطلانه، فينتقل العقل بما لديه من مادةٍ معلومةٍ لي ولد منها علماً بقضيةٍ مجهولةٍ، وبحسب طبيعة تلك المعلومات صحةً وضعفاً تتولد حالة القناعة بصحة ذلك المجهول من بطلانه.

ومن رحمة الله بالإنسان، ومن تمام حكمته أن خلقهم على طبيعة مستعدة للاستدلال ومحاولة التعرف على الحقائق، «ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام، كما أنه سبحانه جعل الأبدان مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب، ولولا ذلك لما أمكن تغذيتها وتربيتها، وكما أن في الأبدان قوة تفرق بين الغذاء الملائم والمنافي ففي القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم من ذلك»[(١)]

---

(١) درء التعارض (٥/ ٦٢).

وإذا كان الحديث عن الاستدلال في المجال العقدي فبطبيعة الحال ستضيق طبيعة العملية الاستدلالية لتشمل قائمة مخصوصةً من مصادر المعرفة والتلقي إضافةً إلى مسارات معينة لمنهجية الاستدلال.

فيمكن القول في ضوء ما سبق أن الاستدلال العقدي هو طلب الدليل الموصل إلى تحقيق القول في قولٍ عقدي، بحيث يصل الناظر إلى قناعةٍ بصحة هذا القول، أو بطلانه، أو رجحانه، أو مرجوحيته، أو يتوقف فيه.

صور الاستدلال العقدي:

ليس للاستدلال العقدي صورةٌ واحدةٌ من جهة الطول أو القصر، أو القطع أو الظن، أو الوضوح أو الخفاء؛ بل يتفاوت هذا بتفاوت طبائع المسائل، ودوافع الاستدلال، وأحوال المستدل، وملابسات الظرف الاستدلالي، فالاستدلال بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] على رؤية الله تعالى مسألةٌ شديدة الوضوح، وأخفى منه في الدلالة قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ (١٥)﴾ [المطففين: ١٥]، وأشد خفاءً الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] وقوله في قصة موسى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] على إثبات الرؤية، ولذا كان من جوانب العبقرية عند الأئمة النظر في تفاصيل أنماطهم الاستدلالية، والتي يكشف بعضها عن دقة نظر وذكاء شديد، ومن أعجبه وأطرفه وأشده تأثيراً طرائقهم في قلب الحجج على الخصوم، باستثمار دليل المخالف لمناقضة قوله وجعله دليلاً عليه، وهو مسلك حاضرٌ في التراث الحزمي والتيمي وغيرهم من أئمة الإسلام، وهو مسلك لصيق بباب الاستدلال وبباب الجدل والمناظرة.

والقصد التأكيد على أن عملية الاستدلال عملية علمية دقيقة قد تستدعي في بعض تجلياتها تأملاً ونظراً وتفكيراً معمقاً، أو كما عبَّر الأستاذ الكبير محمود شاكر رحمه الله عن حالة الأناة الاستدلالية: «وهذا أمر لا يستطاع ولا تكون له ثمرةٌ، إلا بالأناة والصبر، وإلا باستقصاء الجهد في التثبت من معاني

ألفاظ اللغة، ومن مجاري دلالاتها الظاهرة والخفية، بلا استكراه ولا عجلة، وبلا ذهاب مع الخاطر الأول، وبلا توهم مستبد تُخضِع له نظم الكلام ولفظه»[1]

وخذ مثلاً هذا الأنموذج التيمي الطريف في التدليل على أن النبي ﷺ قد كُذب عليه، لتعلم جانباً من جوانب الفطنة والذكاء في عملية الاستدلال، وكيف أن جمع مثل هذه الأنماط الاستدلالية يكشف عن جانب من جوانب العظمة والعبقرية لأئمتنا الكرام، يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «نحن نعلم بالضرورة أن فيما ينقل الناس عنه وعن غيره صدقاً وكذباً، وقد روي عنه أنه قال: «سيُكذب عليّ» فإن كان هذا الحديث صدقاً فلا بد أن يُكذب عليه، وإن كان كذباً فقد كُذب عليه»[2]

الغرض من الاستدلال العقدي:

الأصل أن الغرض من وراء عملية الاستدلال هو تحصيل القناعة الذاتية بالقضية المستدل لها، فإذا حصلت هذه القناعة الذاتية أمكن استعمال المادة الاستدلالية لبث القناعة بذات القضية للغير، مع مراعاة ما يمكن أن يمثل أحد المعاني المضمرة في بنية الاستدلال خصوصاً في الأنماط الاستدلالية التي تجري مع المخالف، وهذا المعنى المضمر لماهية العمل الاستدلالي هو محاولة كل طرف أن يثبت التلازم بين ما يمكن أن نعبر عنه بالمعطى والدعوى؛ أي: محاولة كل طرف بيان الارتباط بين المعطيات التي يتفق عليها الطرفان، والموضوع محل الدعوى، فحين يجري الجدل في مسألة عقدية يتفق فيها الطرفان على تعظيم الوحي مثلاً فإن كل طرف سيسعى في إثبات أن هذا المعطى المتفق عليه وهو الوحي دالٌ على دعواه، فلو جرى ذات الجدل في ذات الموضوع مع طرف لا يعترف بمعطى الوحي لتغير النمط الاستدلالي جذريّاً وانحاز إلى معطيات أخرى تكون موضعاً مشتركاً بين الطرفين. فجوهر

---

(١) المتنبي (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا) (١٥).

(٢) منهاج السُّنَّة (٧/ ٤٤).

الاستدلال هو محاولة توسيع الأرضية المشتركة في المدعى انطلاقاً من الأرضية المشتركة في المعطى، ولذا فكلما تقاربت ضفتَا المتحاورين اتسعت شواطئ الأدلة بينهما، وكلما تباعدت ضاقت الأدلة.

ومما سبق يمكن التنبيه على أن أغراض الاستدلال العقدي تنحصر في غرضين أساسيين بينهما قدر من التباين والاشتراك:

الاستدلال للبرهنة على صحة المطلوب.

الاستدلال لمحاجحة الخصم وإبطال قوله.

أما **وجه الاشتراك** بين المقامين فواضح من جهة كون الاستدلال في المقام الأول أحد أدوات تحقيق المقام الثاني.

أما **وجه الفرق** فمن كون الأدوات المستعملة لتحقيق القناعة الذاتية غير مطابقة ضرورة للأدوات المستعملة لتحقيق قناعة الغير، فمقام المحاججة مع المخالفين يقع فيه أحياناً من التنزل في الخطاب، والالتزام بقضايا، والاستدلال ببعض الأدلة مما لا يلتزم الطرف المستدل بها ضرورة صحتها بإطلاق؛ بل قد تكون عنده محلاً للمؤاخذة والملاحظة، لكنه يستعملها للانتصار لقوله والبرهنة على بطلان قول المخالف، وعليه فدائرة الاستدلال في مقام تثبيت المبدأ الاعتقادي أضيق من مقام المحاججة والجدل مع الخصوم، والأدوات والتقنيات المستعملة في الأول أقل منها في الثاني.

ومن نظر في تصرفات العلماء وجد فيها حضوراً لِكِلَا مقامَي الاستدلال، فللتأصيل العقدي المعبر عن رؤية الإمام خطابه الذي يظهر في أقواله ومؤلفاته الموضوعة لهذا الغرض، وللمحاججة ومغالبة الخصوم خطابه الذي يستنفر فيه العالم أدواته الاستدلالية للرد على المخالف بما لا يلزم ضرورة أن يكون معبراً عن الرؤية العلمية أو العقدية التي يتبناها، والخلط بين المقامين ولَّد حالة من الاضطراب والخطأ في نسبة الأقوال إلى الأئمة، فجُعل بعض كلامهم والذي جاء في سياق الجدل والمحاججة معبراً عن الموقف العقدي لهم، والذي قد لا يلتزمون به ضرورةً.

وللتأكيد على وجود هاتين الطبيعتين الاستدلاليتين في خطاب أهل العلم أضرب المثل برمزين علميين كبيرين لهما تأثير هائل في المشهد العلمي مع تباين في منهجهما العقدي، فهذا **أبو حامد الغزالي** وضع كتباً معبرة عن رؤيته العلمية العقدية والتي تشتمل على دلائله على تبني تلك العقائد، لكنه في مقام الرد على مخالفيه من الفلاسفة قال كما في «تهافت الفلاسفة» منظراً لطريقته في الرد عليهم: «ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية؛ وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنهض ذابّاً عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد»[1]

وقد جرى من **ابن تيمية** شيء قريب من هذا فقد استظهر في معرض رده على خصومه بالأقرب على الأبعد، وربما ضرب الخصوم بعضهم ببعض، وذلك في عدد من كتبه ورسائله، كـ«منهاج السُّنَّة، ودرء التعارض، ونقض التلبيس» وغيرها، وشواهده كثيرة جدّاً، وأضرب مثالاً عمليّاً واحداً أورده ابن تيمية في «الصارم المسلول» في معرض بيانه لحرمة سبِّ أصحاب النبي ﷺ ردّاً على الرافضة، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقال تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨] والرضى من الله صفة قديمة، فلا يرضى إلا عن عبد علم أنه يوافيه على موجبات الرضى، ومن رضي الله عنه لم يسخط عليه أبداً، وقوله تعالى: ﴿إِذْ يُبَايِعُونَكَ﴾ [الفتح: ١٨] سواءً كانت ظرفاً محضاً أو ظرفاً فيها معنى التعليل فإن ذلك ظرف لتعلق الرضى بهم، فإنه يسمى رضى أيضاً، كما في تعلق العلم والمشيئة والقدرة وغير ذلك من

---

(١) تهافت الفلاسفة (٨٢).

صفات الله سبحانه، وقيل: بل الظرف يتعلق بنفس الرضى وأنه يرضى عن المؤمن بعد أن يطيعه، ويسخط عن الكافر بعد أن يعصيه، ويحب من اتبع الرسول بعد اتباعه له، وكذلك أمثال هذا، وهذا قول جمهور السلف وأهل الحديث، وكثير من أهل الكلام، وهو الأظهر، وعلى هذا فقد بيَّن في مواضع أخرى أن هؤلاء الذين رضي الله عنهم هم من أهل الثواب في الآخرة يموتون على الإيمان الذي به يستحقون ذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ١٠٠﴾ [التوبة: ١٠٠] وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا يدخل النار أحدٌ بايع تحت الشجرة**»، وأيضاً فكل من أخبر الله أنه رضي عنه فإنه من أهل الجنة، وإن كان رضاه عنه بعد إيمانه وعمله الصالح فإنه يذكر ذلك في معرض الثناء عليه والمدح له، فلو علم أنه يتعقب ذلك ما يسخط الرب لم يكن من أهل ذلك»[1]

وتحليل هذا المثال كالتالي:

إذا استدل السني بقوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ يُبَايِعُونَكَ تَحۡتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨] على عدالة صحابة النبي ﷺ، فللمعترض الرافضي أن يقول: الرضى في الآية معلق بالظرف الزمني «إذ» فلا يمتنع أنهم بعد التغيير والتبديل ليسوا من أهل الرضى، فجاء ابن تيمية بثلاثة جوابات على هذه الشبهة:

١ ـ أن رضى الله صفة قديمة متعلقة بما يوافى عليه العبد، فلا يرضى إلا عن عبد علم أنه يوفيه على موجبات الرضى، وهو مذهب الأشعرية.

٢ ـ أن رضى الله وإن كان صفة فعلية متعلقة بالمشيئة والإرادة، فقد جاءت أدلة أخرى تدل على رضى الله عنهم مجرداً عن الإضافة الزمانية.

٣ ـ أن من أُخبرنا عن رضى الله عنه فرضاه سيستمر؛ لأن الإخبار تزكية

(١) الصارم المسلول (٣/ ١٠٦٧).

لا يليق أن تكون لغير مستحقه، فلو علم الله أنه سيكون منهم ما يسخطه ويرفع رضاه، لم يكونوا أهلاً لهذه التزكية.

وكما ترى فقد صرح ابن تيمية، بأرجحية المسلك الثاني، والثالث، دون الأول.

وإذا تدبرت منهج ابن تيمية هذا وجدته عند التحقيق أكثر دقةً ورساليةً في إدارة هذا المسلك الاستدلالي على الخصوم من الغزالي وغيره، كأبي البركات الأنباري في كتابه «الداعي إلى الإسلام»، وقد صرح رَحِمَهُ اللهُ بأجزاء من هذا المنهج في أثناء قراءة نقدية لطريقة الغزالي في كتابه «التهافت»، جاء فيها: «الذي يجب على جميع الخلق اتباع الرسل الذين أقام بهم الحجة على عباده، وعليهم أن لا يقفوا ما ليس لهم به علم، ولا يقولوا على الله إلا الحق، ولا يقولوا على الله ما لا يعلمون، فإنه قد عُلم بدلائل كثيرة أن الرسل لا يقولون إلا الحق، ولا يجب؛ بل لا يجوز أن ننتصر لصاحب مقالة ليس برسول، ولا لطائفة معينة غير المؤمنين بالله ورسله، فإن ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النساء: ١١٥]، وقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ أَوِ ٱلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَۚ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقال تعالى: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [المائدة: ٨].

فلا يحل لنا أن يحملنا بغض قوم ـ وإن كنا نبغضهم في الله ـ على أن لا نعدل عليهم فيما هو من حقوق العباد، فكيف في أمور الديانات؟! ليس لنا أن نقول فيها إلا الحق، ولا نقول ما لا نعلم، قال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٣٣﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأۡمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلۡفَحۡشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ١٦٩﴾ [البقرة: ١٦٩]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ﴾ [النساء: ١٧١]، وقال تعالى: ﴿أَلَمۡ يُؤۡخَذۡ عَلَيۡهِم مِّيثَٰقُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ

﴿إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [الأعراف: ١٦٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: ٦٦]، وكان معاذ بن جبل يقول في كلامه: «اقبلوا الحق من كل من جاء به، وإن كان كافراً، واحذروا زيغة الحكيم»، فقالوا: كيف نعلم أن الكافر يقول الحق، وأن الحكيم يزيغ؟ فقال: «إن على الحق نوراً»، وقد قال الله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾، وقال: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وإذا كان كذلك، فجميع الطوائف يقولون الحق والباطل إلا المعصومون، وهم المؤمنون المجمعون، كما أن كل شخص يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ، وليس لنا أن نرد على الفلاسفة ولا غيرهم بالجدل المحض الذي لا يحق حقّاً ولا يبطل باطلاً، فإن هذا من الكلام الذي ذمه السلف، وهو من الجدل الباطل، والله قد ذم الجدل بالباطل، وذم الجدل في الحق بعد ما تبين، كما ذم الجدل بغير علم، ومن الممتنع أن يقول الفيلسوف أو غيره حقّاً يخالف الكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع؛ بل كل قول يخالف ذلك فهو باطل، وما علم بالعقل لا يخالف ما علم بالسمع، والأدلة الصحيحة تتفق ولا تفترق.

فلا يصح ولا يحل أن نقول باطلاً أو نلتزمه لدفع مبطل، فإن ذلك ردُّ باطلٍ بباطل، ورد بدعة ببدعة، وهذا كما أنه حرام في الدين منكر في العقل، فمضرته أكثر من منفعته، فإن ذلك يوجب نفور المناظر، وظنه أنا لا نعلم الحق، أو نعلمه ولا نتبعه، فيوجب ذلك إصراره على ما هو عليه من الباطل، فلا نكون قد نصرنا حقّاً، ولا دفعنا باطلاً؛ بل أثرنا فتنة بلا فائدة، وإيقاع شبهات بلا بينات، والمقصود من الجهاد أن تكون كلمة الله هلي العليا، وأن يكون الدين كله لله، فإن لم يكن قولنا صدقاً وعملنا خالصاً لله وإلا لم يقبله الله منا»[1]

---

(١) مسألة حدوث العالم (١٥٥).

وخلاصة مسلك ابن تيمية في المناظرة والمحاجة يقوم على المرتكزات التالية، وهي تكشف عن مناطق الاختلاف الدقيقة بين طريقته وطريقة الغزالي:

١ ـ أن المقصود هو الانتصار للحق، وإظهاره، لا مجرد إبطال قول الخصم، كطريقة الغزالي التي يقول فيها: «لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت»، فابن تيمية مع إيراده لما لا يرتضيه من الدلائل الدالة على بطلان قول الخصم، فإنه لا يُبقي المسألة معلقة دون ذكر وجه الحق فيها بدلائله، وهذا جانب رسالي عميق في الخطاب التيمي، وإذا تأملت المثال السابق والمأخوذ من كتابه «الصارم» وجدت أن قول الأشاعرة أسرع في قطع حجة الخصم، لكن الرسالية اقتضت منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ إيراد القول الحق، والتنبيه على كونه حقّاً، وإن كان قطع الحجة به أطول من الطريقة الأولى.

٢ ـ أن مجادلة الخصم لمحض المجادلة، أو رد ما عنده من الحق طريقة مذمومة؛ بل هي تأسيس لمناظرة وجدل تقوم على الجهل والظلم، وقد نقد ابن تيمية هذا النمط من المناظرات نقداً لاذعاً عقب الفقرة السابقة، وقال في أثناء ذلك: «وكذلك مناظروا الفلاسفة من المتأخرين، مثل أبي حامد والشهرستاني والرازي، تارة يردون من قولهم ما هو حق ويلزمونهم بما هو باطل، وتارة يوافقونهم على بعض ضلالهم»[(١)]

٣ ـ أن ابن تيمية يستظهر على المخالف بأقوال متعددة دالة على بطلان قول المخالف مع وجود القول الحق في نفسه من بينها، لا أنه يتنقل بين أقوال الطوائف طلباً لمجرد إبطال قول المخالف، بخلاف الغزالي الذي يستعين تارة بالمعتزلة وتارة بالكرامية وتارة بالواقفية مع اعتقاده بطلان هذه الأقوال.

٤ ـ أن نظرية ابن تيمية هنا قائمة في أجزاء منها على لزوم بيان منازل الطوائف قرباً وبعداً عن الحق، ومنع حالة البغي على الأقرب من الأبعد،

---

(١) مسألة حدوث العالم (١٥٩).

يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمناظرة تارة تكون بين الحق والباطل، وتارة بين القولين الباطلين لتبيين بطلانهما أو بطلان أحدهما أو كون أحدهما أشد بطلاناً من الآخر، فإن هذا يُنتفع به كثيراً في أقوال أهل الكلام والفلسفة وأمثالهم ممن يقول أحدهم القول الفاسد وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى الصواب، فيبين أن قول منازعه أحق بالصحة إن كان قوله صحيحاً، وأن قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعه فاسداً، لتنقطع بذلك حجة الباطل فإن هذا أمر مهم إذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسُّنَّة بأقوالهم، فإن بيان فسادها أحد ركنَي الحق وأحد المطلوبين»[1]، ويقول أيضاً رَحِمَهُ اللَّهُ ممثلاً على هذا المعنى: «يمكن بيان أن قول الأشعري وأصحابه أقرب إلى صريح المعقول من قول المعتزلة، كما يمكن أن يبين أن قول المعتزلة أقرب إلى صريح المعقول من قول الفلاسفة، لكن هذا يفيد أن هذا القول أقرب إلى المعقول وإلى الحق لا يفيد أنه هو الحق في نفس الأمر، فهذا ينتفع به من ناظر الطاعن على الأشعرية من المعتزلة، والطاعن على المعتزلة من الفلاسفة، فتبين له أن قول هؤلاء خير من قول أصحابك، فإنه كما أن كل من كان أقرب إلى السُّنَّة فقوله أقرب إلى الأدلة الشرعية فكذلك قوله أقرب إلى الأدلة العقلية، ولا ريب أن هذا مما ينبغي سلوكه فكل قول ـ أو قائل ـ كان إلى الحق أقرب فإنه يبين رجحانه على ما كان عن الحق أبعد، ألا ترى أن الله تعالى لما نصر الروم على الفرس وكان هؤلاء أهل الكتاب وهؤلاء أهل أوثان فرح المؤمنون بنصر الله لمن كان إلى الحق أقرب على من كان عنه أبعد، وأيضاً فيمكن القريب إلى الحق أن ينازع البعيد عنه في الأصل الذي احتج به عليه البعيد وأن يوافق القريب إلى الحق للسلف الأول الذين كانوا على الحق مطلقاً»[2]

---

(١) درء التعارض (٤/٢٠٦).

(٢) درء التعارض (٧/٢٣٨).

وجوب التناسب بين قوة الدليل العقدي وطبيعة القضية العقدية:

فالأصول العقدية الكبرى التي هي من قبيل الضروريات الدينية مثلاً لا يصح أن يتم الاستدلال عليها بالأدلة الظنية المحتملة، أو المشتبهة؛ بل ما كان هذا شأنه من العقائد فأدلته ينبغي أن تكون من جنسه من القطعيات؛ بل قطعية المسألة العقدية في الحقيقة ناشئة عن طبيعة أدلته، ومثل هذه القضايا التي يقصد الشارع إلى الإيمان اليقيني الجازم بها لا يصح أن تكون معلقةً بأدلة ظنية، أو غامضة، أو مشتبهة، أو خفية، والتي يمكن بحكم خطأ الممارسة الاستدلالية الظنية إلى إنزالها عن رتبتها القطعية، وإيهام المتلقي إلى إمكان دخولها في دائرة الظنيات، فيؤول حال هذا المخطئ إلى حال من أخبر الله عنهم في قوله: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [الجاثية: ٣٢]؛ بل الواجب في مثل هذه الأصول العقدية أن تكون مستقرة في النفس على نحو جازم لا يتطرق إليه الشك، كحال المؤمنين الذين قال الله فيهم: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾ [الحجرات: ١٥]؛ ولذا كان من أوجه نقد دليل حدوث الأجسام الكلامي، والذي يراد منه إثبات مسألة عقدية كبرى وهو وجود الله تبارك وتعالى، طول هذه الطريق، وغموض كثير من مسالكه، وكثرة الاختلاف عليه، يقول ابن تيمية في ضمن نقداته لهذا الدليل: «حاصلها بعد التعب الكثير والسلامة خير قليل، فهي لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فينتقل»(١) ثم يقول: «هذه الطرق كثيرة المقدمات ينقطع السالكون فيها كثيراً قبل الوصول، ومقدماتها في الغالب إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلا الأذكياء، ولهذا لا يتفق منهم اثنان رئيسان على جميع مقدمات دليل إلا نادراً، فكل رئيس من رؤساء الفلاسفة والمتكلمين له طريقة في الاستدلال تخالف طريقة الرئيس الآخر بحيث يقدح كلٌّ من أتباع أحدهما في طريقة الآخر، ويعتقد كلٌّ منهما أن الله لا يُعرف إلا بطريقته»(٢)

---

(١) مجموع الفتاوى (٢/ ٢٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٢/ ٢٢).

وما من شك أن تطويل طرق الاستدلال من غير حاجة مذموم، وهي على خلاف الطريقة الشرعية في بناء الأدلة، وقد أحسن ابن تيمية حين قال ناقداً بعض المسالك المنطقية في التدليل، مبيناً فضل الأدلة الشرعية عليها: «فنقول: هذا الذي قالوه إما أن يكون باطلاً، وإما أن يكون تطويلاً يبعد الطريق على الطالب المستدل، فلا يخلو عن خطأ يصد عن الحق، أو طريق طويل يتعب صاحبه حتى يصل الى الحق، مع إمكان وصوله بطريق قريب، كما كان يمثله بعض سلفنا بمنزلة من قيل له: أين أذنك؟ فرفع يده فوق رأسه رفعاً شديداً ثم أدارها إلى أذنه اليسرى، وقد كان يمكنه الإشارة الى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم، وما أشبه هؤلاء بقول القائل:

أقام يعمل أياما رويته ... وشبه الماء بعد الجهد بالماء

وبقول الآخر:

وإني وإني ثم إني وإنني ... إذا انقطعت نعلى جعلت لها شسعا

وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، فأقوم الطرق الى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله، وأما طريق هؤلاء فهي مع ضلالهم في البعض، واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الأخرى، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجي من عذاب الله، فضلاً عن أن يوجب لهم السعادة، فضلاً عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم»(١)، وقد حكى ابن تيمية قصةً طريفةً تعبر عن الفرق الهائل بين وضوح الأدلة الشرعية في تحصيل العقائد وغموض ووعورة كثير من المسالك الكلامية والفلسفية، يقول رحمه الله: «ولقد حدثني بعض أصحابنا أن بعض الفضلاء الذين فيهم نوع من التجهم عاتبه بعض أصحابه على إمساكه عن الانتصار لأقوال النفاة لما ظهر قول الإثبات في بلدهم بعد أن كان خفيّاً واستجاب له الناس بعد أن كان المتكلم به عندهم قد جاء شيئاً فريّاً، فقال: هذا إذا سمعه الناس قبلوه وتلقوه بالقبول وظهر لهم أنه الحق الذي جاء به الرسول، ونحن إذا

(١) الرد على المنطقيين (١٦١).

أخذنا الشخص فربيناه وغذيناه ودهناه ثلاثين سنة، ثم أردنا أن ننزل قولنا في حلقه لم ينزل في حلقه إلا بكلفة»[1]

وفي المشهد العقدي المعاصر ممارسات داخلة في إطار هذه الإشكالية أيضاً ككثير من الاستدلالات الظنية والخاطئة في مجال الإعجاز العلمي في القرآن وكيف يُراد توظيف هذه الاستدلالات في إثبات صدق النبوة، وصحة الإسلام، وربانية القرآن، وغيرها من أصول عقدية كبرى، وإذا تدبرت أدلة الوحي فيما كان هذا شأنه من الأصول العقدية الكبرى، وجدت وضوحها وبيانها والطبيعة القطعية لائحةً عليها، وهي أولى المعاني القرآنية الداخلة في مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا ١٧٤﴾ [النساء: ١٧٤]، وقوله سبحانه: ﴿قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ ١٥ يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ١٦﴾ [المائدة: ١٥، ١٦]، وقوله ﷻ: ﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَ ١٣٨﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وقد اختصر النبي ﷺ هذا المعنى الجليل في عبارة بليغة: «**قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، ومن يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الراشدين المهديين، عضُّوا عليها بالنواجذ، وعليكم بالطاعة وإن عبداً حبشيّاً فإنما المؤمن كالجمل الأنُف؛ حيثما قيد انقاد**»[2]، فالبيان والوضوح والقطعية سمات أساسية في أدلة أصول الاعتقاد الكبرى، أما ما يدخل في نطاق فروع الاعتقاد فله شأن آخر من جهة طبيعة أدلته، سيأتي التنبيه عليه لاحقاً في ثنايا هذه الورقة.

---

(١) درء التعارض (٥/ ٦١).

(٢) رواه ابن ماجه (٤١)، وأحمد (١٧١٨٢)، والطبراني (٦٤٢)، والحاكم (١/ ١٧٥). وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٤١) والسلسلة الصحيحة ٩٣٧).

الأصل في أدلة الوحي كفايتها في إثبات العقائد:

القضايا العقدية التي كُلفنا اعتقادَها مثبتةٌ بأدلتها في الوحي، وهي غنية عن المقدمات والأدلة الأجنبية، وهذا جزء من إكرام الله لهذه الأمة وتفضله عليها بإكمال الدين وإتمام النعمة، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وهذا الإكمال هو إكمال متعلق بالعقائد والتشريعات وإكمال لدلائلها، يقول المعلمي: «وإكمال الدين وكمال إيمان الصحابة صريح في أن جميع العقائد المطلوب معرفتها في الإسلام كانت مبينة موضحة حاصلة لهم»[(١)]، «فكل ما يحتاج الناس إليه في دينهم فقد بيَّنه الله ورسوله ﷺ بياناً شافياً فكيف بأصول التوحيد والإيمان»[(٢)]، قال محمد بن أبي حاتم: وسمعته ـ أي: الإمام البخاري ـ يقول: لا أعلم شيئاً يحتاج إليه إلا وهو في الكتاب والسُّنَّة، فقلت له: يمكن معرفة ذلك كله؟ قال: نعم[(٣)]، وقد امتدح الله كتابه بالتفصيل والبيان في غير ما آية، وأولى ما يدخل في إطار هذا التفصيل المسائل العقدية، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: ٨٩]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [الأعراف: ٥٢]، وقال سبحانه: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾﴾ [الإسراء: ١٢]، وغيرها من الدلائل، ولذا فقد جاء التأكيد على معنى الكفاية بالوحي في الوحي صريحاً، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ [العنكبوت: ٥١].

وهنا مسألة جديرة بالتأمل وهو ما حكم إحداث استدلال عقدي في المجال العقدي؟

---

(١) القائد إلى تصحيح العقائد (٤٢).

(٢) مجموع الفتاوى (١٧/ ٤٤٣).

(٣) سير أعلام النبلاء (٢٣/ ٤٠٥).

فمما يمكن قوله هنا:

١ ـ أن إحداث العقائد مذموم، وهو من الإحداث البدعي المحرم الذي تناوله الخطاب الشرعي بالذم، وهي الحجة المركزية التي اتكأ عليه أبو عبد الرحمٰن الأذرمي في مناظرته الشهيرة لابن أبي دؤاد بحضرة الواثق، وكانت سبباً في تراجع الواثق عن امتحان الناس بمسألة خلق القرآن.

٢ ـ إحداث جنس من أجناس الأدلة، بالزيادة على الأدلة العقدية المعتبرة شرعاً، وإضافة مصادر للتلقي العقدي خارج إطار المصادر العقدية المقبولة، فلا شك أن هذا ممنوع منه، وسيأتي مزيد كلام حول هذه المسألة في نقطة مستقلة في المبحث الرابع.

٣ ـ إحداث صياغة للدليل العقدي، مع خلوِّه من المضامين الدلالية الحادثة، فالأصل التجوُّز في شأن الصياغات متى كانت المعاني صحيحةً، خصوصاً إذا احتيج لإحداث الصياغة، فليس ثمة ما يوجب مراعاة طبيعة معينة في صياغة الأدلة، والعبرة إجمالاً في المعاني والمضامين للأدلة لا في الصور والأشكال، والأمر كما قيل: لا مشاحة في الاصطلاح، ولكن ينبغي مراعاة أن التعبير باصطلاح الشارع أولى متى ما قدر عليه، فإنه أبعد عن إيهام الغلط، أو حرف مسار الاستدلال، يقول ابن القيم منبِّهاً على فائدة الالتزام بألفاظ الشريعة وما قد يجره هجرانها من مشكلات: «ينبغي للمفتي أن يفتي بلفظ النص مهما أمكنه، فإنه يتضمن الحكم والدليل مع البيان التام فهو حكم مضمون له الصواب، متضمن للدليل عليه في أحسن بيان، وقول الفقيه المعين ليس كذلك، وقد كان الصحابة والتابعون والأئمة الذين سلكوا على منهاجهم يتحرَّون ذلك غاية التحري حتى خلفت من بعدهم خلوف رغبوا عن النصوص، واشتقوا لهم ألفاظاً غير ألفاظ النصوص، فأوجب ذلك هجر النصوص، ومعلوم أن تلك الألفاظ لا تفي بما تفي به النصوص من الحكم والدليل، وحسن البيان، فتولَّد من هجران ألفاظ النصوص والإقبال على الألفاظ الحادثة وتعليق الأحكام بها على الأمة من الفساد، مالا يعلمه إلا الله، فألفاظ النصوص عصمةٌ وحجةٌ بريئةٌ من الخطأ والتناقض والتعقيد والاضطراب، ولما

كانت هي عصمة عهدة الصحابة وأصولهم التي إليها يرجعون كانت علومهم أصح من علوم من بعدهم، وخطؤهم فيما اختلفوا فيه أقل من خطأ من بعدهم، ثم التابعون بالنسبة إلى من بعدهم كذلك وهلم جرّاً، ولما استحكم هجران النصوص عند أكثر أهل الأهواء والبدع كانت علومهم في مسائلهم وأدلتهم في غاية الفساد والاضطراب والتناقض»[(١)]

٤ ـ إحداث استدلال عقدي بنص شرعي صحيح غير مسبوق إليه، بمعنى أن المستدل هنا لم يقف على من استدل بهذه الآية مثلاً لخصوص هذه المسألة، فالظاهر أن الاستدلال جائز بلا إشكال، ويشترط فيه التأكد من سلامة الاستدلال بالتزام أصوله وقواعده، وليس بلازم أن السابق من أهل العلم قصد إلى استيعاب الأدلة في المبحث العقدي ليغلق الباب على من بعده، ولو قدر فإمكان فوت بعض الأدلة وارد، يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مؤكداً أن معيار قبول الدليل ورفضه هو ذات الدليل صحة وضعفاً، لا كونه مما وقع به الاستدلال أو لم يقع: «إنّ الدليل الدالّ على المدلول عليه، ليس من شرط دلالته استدلال أحدٍ به؛ بل ما كان النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علمٍ، فهو دليل، وإن لم يستدلّ به أحدٌ؛ فالآيات أدلةٌ وبراهين تدلّ سواءٌ استدلّ به النبيّ، أو لم يستدلّ، وما لا يدلّ إذا لم يُستدلّ به لا يدلّ إذا استدلّ به، ولا ينقلب ما ليس بدليلٍ دليلاً إذا استدلّ به مدّعٍ لدلالته»[(٢)]

٥ ـ إحداث استدلال عقدي داخلٌ في عموم دليل شرعي معتبر، فجنس الدليل العقلي معتبرٌ مثلاً، ومن أفراد أدلته في إثبات الكمالات لله قياس الأولى، فإحداث استدلال تفصيلي مندرج في مفهوم قياس الأولى جائزٌ بشرط تحقق اندراجه، ولا يمنع منه لمجرد عدم السبق إلى صورته، وكذا تفصيل بعض الدلائل العقلية المجملة على وجود الله تعالى مثلاً؛ كدلالة وجود

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ١٧٠). ومن البحوث الجيدة في تحقيق: «ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية عند أهل السُّنَّة والجماعة»، كتاب د. سعود العتيبي من إصدارات مركز التأصيل، وقد طبع بهذا العنوان.

(٢) النبوات (٥٠٠).

الصنعة على وجود الصانع، أو دليل العناية، فأصول هذه الأدلة مما جاءت في الوحي فبالإمكان تفصيل هذا الإجمال بذكر دلائل الصنعة تفصيلاً بالإشارة إلى تركبها وتعقدها ودلائل حدوثها المؤكدة ضرورة على وجود صانع لها، والاستعانة بأنماط التفكر المستلهمة من العلوم الطبيعية المعاصرة في مجال الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وغيرها؛ كالاستدلال على وجود الصانع وعلمه وحكمته بالمعايرة الدقيقة لهذا الكون (Fine Tuning Of The Universe) وفيه كتابات علمية متعددة ومتنوعة تتحدث عن دقة المعايرة للثوابت الكونية ومدى انضباط القوانين الطبيعية بما يدل على وجود من ضبط تلك الثوابت ووضع تلك السنن والقوانين على هذا النحو المدهش والذي لولاه لما وجد الكون ولما وجدت الحياة، أو الاستفادة من مظاهر التعقيد غير القابل للاختزال أو التبسيط (Irreducible complexity) والموجودة في الطبيعة في التأكيد على وجود خالق خلق تلك المظاهر على هذه الهيئة دفعةً واحدة، دون المرور بأطوار يتنقل فيها من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً في ضوء التصور الداروينى.

٦ ـ إحداث استدلال باطل أو إضفاء أوصاف على الاستدلال تجعله محل إشكال وذم، كاستدلال المتكلمين مثلاً بدليل حدوث الأجسام على وجود الرب تعالى، فقد وصفت هذه الطريقة الاستدلالية بأنها بدعة في الدين، كقول ابن تيمية مثلاً: «طريقة مبتدعة في الشرع باتفاق أهل العلم بالسُّنَّة»[١]، ومأخذ وصفها بالبدعية عائد إلى بطلانها في نفسها، وإلى آثارها ولوازمها، وإلى إضفاء أوصاف عليها كالقول بأنها الطريق الوحيد إلى إثبات وجود الله، فمثل هذه الأوصاف تتضمن قدراً زائداً على مجرد إحداث الاستدلال، وهي تصحح ذم هذه الطريقة، ولذا يقول ابن تيمية ذاكراً شيئاً من مبررات الذم لهذه الطريقة: «منهم من يذمها لأنها بدعة في الإسلام، فإنا نعلم أن النبي ﷺ لم يدعُ الناس بها، ولا الصحابة؛ لأنها طويلة مخطرة كثيرة الممانعات والمعارضات، فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه، وهذه طريقة

---

(١) منهاج السُّنَّة (١/ ٢١١).

الأشعري في ذمه لها والخطابي والغزالي وغيرهم ممن لا يفصح ببطلانها»[1]، نعم وجد في كلام بعض أهل العلم ما يفهم منه تضييق إحداث الاستدلالات العقدية كقول أبي القاسم الأصفهاني: «أنكر السلف الكلام في الجوهر والأعراض، وقالوا لم يكن على عهد الصحابة والتابعين، رضي الله عن الصحابة ورحم التابعين، ولا يخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون، فيسعنا السكوت عما سكتوا عنه، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به، فيسعنا أن لا نعلم ما لم يعلموه»[2]، فمثل هذا التضييق محل بحث ونظر، والأمر كما قال ابن أبي العز: «والسلف لم يكرهوا التكلم بالجوهر والجسم والعرض ونحو ذلك، لمجرد كونه اصطلاحاً جديداً على معانٍ صحيحة، كالاصطلاح على ألفاظ العلوم الصحيحة، ولا كرهوا أيضاً الدلالة على الحق والمحاجة لأهل الباطل؛ بل كرهوه لاشتماله على أمور كاذبة مخالفة للحق ومن ذلك مخالفتها الكتابَ والسُّنَّةَ، ولهذا لا تجد عند أهلها من اليقين والمعرفة ما عند عوام المؤمنين فضلاً عن علمائهم، ولاشتمال مقدماتهم على الحق والباطل كثر المراء والجدال وانتشر القيل والقال وتولد لهم عنها من الأقوال المخالفة للشرع الصحيح والعقل الصريح ما يضيق عنه المجال»[3]

٧ ـ بقيت مسألة إحداث دليل خاص في مسألة عقدية مطلوبة ليس عليها إشارة من الأدلة النقلية لا من جهة الخصوص ولا العموم، مع صحة هذا الدليل في نفسه وقيامه بالمطلوب، فهل مثل هذا موجود أصلاً؟ وإن كان موجوداً فما حكم استعماله للتدليل في المجال العقدي؟ وللجواب ينبغي ملاحظة المعاني التالية:

■ أن مدخل بحث هذه المسألة هو في الإقرار بكفاية الأدلة الشرعية على تحقيق المطلوب، فما كلفت الشريعة باعتقاده فقد أقامت له من الأدلة ما يتحصل به العلم الواجب فيها لمن حسنت فطرته ونيته، فليس ثمة قضية عقدية

---

(١) الصفدية (١/ ٢٧٥).

(٢) الحجة في بيان المحجة (١/ ٩٩).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية (١٢٢).

يلزم اعتقادها ويتعين إحداث دليل لها، لكن يبقى السؤال قائماً: هل بالإمكان إضافة دليل صحيح على الأدلة التي أتت بها الشريعة، وهل قصدت الشريعة إلى استيعاب الأدلة في المسائل العقدية، أم أنها نبهت إلى عيونها وأفضلها وأخصرها في تحقيق المطلوب، بما يفتح المجال للاستدلال بأدلةٍ صحيحة في نفسها لكنها دون الأدلة الشرعية في الرتبة والقوة والنفع والدلالة؟

■ أن الأصل في المباحث العقدية أنها من قبيل المغيبات، والتي لا يمكن العلم بتفاصيلها إلا بالخبر الصادق، فإحداث الأدلة في مثل هذا المجال من جهة الأصل غير متصور؛ إذ المغيب الذي كلفت الشريعة بالإيمان به إنما علم بالنص عليه في الدليل الخبري النقلي، فلا يتصور فيما كان من هذا القبيل من المغيبات التفصيلية كتفاصيل الحال الأخروية وما يقع في الجنة والنار من النعيم والعذاب إلا أن يعلم بالوحي، فإذا لم يوجد الدليل المخصوص على هذا الأمر الغيبي فليس ثمة مجال لاعتقاده أصلاً، والواجب التوقف فيه، لا إحداث دليل عليه؛ إذ هذا يؤول إلى إحداث معتقد لم تكلف الشريعة باعتقاده، فيدخل في إطار البدعة.

■ أن تكون المسألة العقدية مما يمكن للعقل أن يتناوله من جهة الإثبات والنفي، وأقيم دليل عقلي محدث غير داخل في خصوص أو عموم الأدلة العقلية النقلية دليلاً عليه مع صحة هذا الدليل العقلي في نفسه، فهل يقبل مثل هذا المسلك الاستدلالي، أم يمنع؟ وهل مثل هذا الدليل موجود فعلاً أم لا؟ المسألة جديرة بالدراسة فعلاً، ولم يتحرر لي شيء ظاهر فيها، مع إشارة بعض الباحثين إلى امتناع وجوده[1]، وعبارة ابن تيمية التي سبق نقلها وفيها قوله:

---

(١) يقول د. سعود العريفي: «ما من مسألة عقدية أثبتها الشرع، يمكن الاحتجاج لها عقلاً، إلا وقد جاء دليلها العقلي في النقل، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله، وأن بيان الرسول للاعتقاد غير مقتصر على بيان مسائله، بل هو شامل لتقرير دلائله على أتم وجه، فتكميل الله تعالى لدينه شامل للمسائل والدلائل، كما أن تبليغ الرسول ﷺ للرسالة شامل للمسائل والدلائل، وعلى هذا فالابتداع في باب الدلائل كالابتداع في باب المسائل، سواء بسواء؛ إذ متعقل الابتداع، الذي هو اتهام الديانة بالنقص، موجود في هذا الباب، وإن كان الإحداث في كمالات الديانة مذموماً منهياً عنه لها الاعتبار، فكيف به في أصولها» الأدلة النقلية العقلية (٩). وانظر: (ص٥٧) وما يليه.

«إنّ الدليل الدالّ على المدلول عليه، ليس من شرط دلالته استدلال أحدٍ به؛ بل ما كان النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم، فهو دليل، وإن لم يستدلّ به أحدٌ؛ فالآيات أدلةٌ وبراهين تدلّ سواءٌ استدلّ به النبيّ، أو لم يستدلّ»[1]، يفهم منها عدم توقف صحة الدليل على سبق الاستدلال به حتى من الشارع، بما يتضمن تجويز الاستدلال به ما دام صحيحاً، لكن يبقي الكلام في تحققه ووجوده فيطلب، أم كل ما يمكن أن يدخل في هذا الباب هو في حقيقته مما جاء النقل بالإشارة إلى دليله العقلي ولو إجمالاً، خصوصاً وأن كثيراً من تلك الإشارات إشارات شديدة السعة تستوعب عدداً كبيراً من الممارسات الاستدلالية العقلية التفصيلية، فتخرج عامة ما يمكن إدراجه في هذا اللون الاستدلالي من وصف الإحداث المطلق، ويؤول إلى كونه واحداً من أفراد الدليل العقلي العام والذي جاءت الشريعة به، فلو قيل مثلاً: إثبات علو الله تعالى بطريقة السبر والتقسيم بوضع الاحتمالات الممكنة وإلغاء ما يمتنع هو من قبيل إحداث دليل عقلي جديد لإثبات مسألة عقدية، لأمكن أن يقال هذا الدليل يتكئ في تفاصيله على مقدمات عقدية شرعية تقوم على وجوب وصف الله بالكمالات وتنزيهه عن النقائص، وهو معنى جاء تقريره في النقل بأدلة عقلية وخبرية، والخلاصة أن الأمر لم يتحرر لي تماماً، وإن كنت ميّالاً إلى عدم إمكانه لعدم وجوده، والله أعلم.

وبكل حال فالمحوج لإحداث الاستدلالات في المجال العقدي غالباً يرجع إلى إقناع المخالف بنوع من الدليل مناسب لذائقته الاستدلالية والذي قد لا يكون هو الدليل الأكثر إحكاماً أو سهولةً أو اختصاراً أو وضوحاً؛ بل قد يكون على الضد من هذه، ومع ذلك يسوغ الاستدلال به لاعتبار وظرف، وقد عالج ابن تيمية هذه القضية تنظيراً وممارسة، ومما قاله تنظيراً لهذه المسألة: «ولكن سلوك هؤلاء لهذه الطرق البعيدة التي فيها شبهة وطول، دون الطرق القريبة التي هي أقرب وأقطع، قد يكون لكون المناظر لهم لا يسلم صحة

---

(١) النبوات (٥٠٠).

الطرق القريبة الواضحة القطعية، إما عناداً منه، وإما لشبهة عرضت له أفسدت عقله وفطرته مثلما يعرض كثيراً لهؤلاء، فيحتاج مع من يكون كذلك إلى أن يعدل معه إلى طريق طويلة دقيقة يسلم مقدماتها مقدمة مقدمة إلى أن تلزمه النتيجة بغير اختياره، وإن كانت المقدمات التي مانعها أبين وأقطع من المقدمات التي سلمها، لكن هذا يُحتاج إليه كثيراً في مخاطبة الخلق، فكم من شخص لا يقبل شهادة العدول الذين لا يشك في صدقهم، ويقبل شهادة من هو دونهم إما لجهله وإما لظلمه، وكذلك كم من الخلق من يرد أخباراً متواترة مستفيضة، ويقبل خبر من يحسن به الظن لاعتقاده أنه لا يكذب، وكم من الناس من يرد ما يعلم بالدلائل السمعية والعقلية، ويقبله إذا رأى مناماً يدل على ثبوته، أو قاله من يحسن به الظن لثقة نفسه بهذا أكثر من هذا، وكم ممن يرد نصوص الكتاب والسُّنَّة حتى يقول ما يوافقها شيخه أو إمامه فيقبلها حينئذ لكون نفسه اعتادت قبول ما يقوله ذلك المعظم عنده، لم يعتد تلقي العلم من الكتاب والسُّنَّة، ومثل هذا كثير، فكذلك كثير من الناس قد يألف نوعاً من النظر والاستدلال فإذا أتاه العلم على ذلك الوجه قبله، وإذا أتاه على غير ذلك الوجه لم يقبله، وإن كان الوجه الثاني أصح وأقرب، كمن تعوَّد أن يحج من طريق بعيدة معطشة مخوفة وهناك طرق أقرب منها آمنة وفيها الماء، لكن لما لم يعتدها نفرت نفسه عن سلوكها، وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء قد ينتفع بها من تعوَّدت نفسه الفكرة في الأمور الدقيقة، ومن يكون تلقِّيه للعلم عن الطرق الخفية التي لا يفهمها أكثر الناس أحب إليه من تلقيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور، ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب والملابس والعادات؛ لما في النفوس من حب الرياسة، فهذه الطرق الطويلة الغامضة التي تتضمن تقسيمات أو تلازمات أو إدراج جزئيات تحت كليات قد ينتفع بها من هذا الوجه في حق طائفة من الناظرين والمناظرين، وإن كان غير هؤلاء من أهل الفطر السليمة والأذهان المستقيمة لا يحتاج إليها بل إذا ذُكرت عنده مجَّها سمعُه، ونفر عنها عقله، ورأى المطلوب أقرب وأيسر من أن يحتاج إلى هذا» ـ إلى أن يقول ـ: «والقرآن لا

يذكر فيه مخاطبة كل مبطل بكل طريق، ولا ذكر كل ما يخطر بالبال من الشبهات وجوابها، فإن هذا لا نهاية له ولا ينضبط، وإنما يذكر الحق والأدلة الموصلة إليه لذوي الفطر السليمة، ثم إذا اتفق معاند أو جاهل كان من يخاطبه من المسلمين مخاطباً له بحسب ما تقتضيه المصلحة، كما يحتاج إلى الترجمة أحياناً، وكما قد يستدل على أهل الكتاب بما يوجد عندهم من التوراة والإنجيل»[١]

ومن اللفتات الجميلة التي نبَّه إليها ابن تيمية الجوانب النفسية لهذه الحالة العلمية الغريبة بإقبال بعض النفوس على الأنماط الاستدلالية الوعرة والغامضة، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «بأن قوماً كان لهم ذكاء تميزوا به في أنواع من العلوم، إما طبيعية كالحساب والطب، وإما شرعية كالفقه مثلاً، وأما الأمور الإلٰهية فلم يكن لهم بها خبرة كخبرتهم بذلك، وهي أعظم المطالب وأجل المقاصد فخاضوا فيها بحسب أحوالهم، وقالوا فيها مقالات بعبارات طويلة مشتبهة لعل كثيراً من أئمة المتكلمين بها لا يحصلون حقائق تلك الكلمات، ولو طالبتهم بتحقيقها لم يكن عندهم إلا الرجوع إلى تقليد أسلافهم فيها، وهذا موجود في منطق اليونان وإلٰهياتهم، وكلام أهل الكلام من هذه الأمة وغيرهم، يتكلم رأس الطائفة كأرسطو مثلاً بكلام وأمثاله من اليونان بكلام، وأبي الهذيل والنظام وأمثالهما من متكلمة أهل الإسلام بكلام، ويبقى ذلك الكلام دائراً في الأتباع يدرسونه كما يدرس المؤمنون كلام الله، وأكثر من يتكلم به لا يفهمه، وكلما كانت العبارة أبعد عن الفهم كانوا لها أشدَّ تعظيماً، وهذا حال الأمم الضالة كلما كان الشيء مجهولاً كانوا أشد له تعظيماً»[٢]، ويقول أيضاً كاشفاً عن عامل نفسي آخر لهؤلاء: «**وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء قد ينتفع بها من تعودت نفسه الفكرة في الأمور الدقيقة، ومن يكون تلقيه للعلم عن الطرق الخفية التي لا يفهمها أكثر الناس أحب إليه من**

---

(١) درء التعارض (٨/ ٨٥)، وانظر: الرد على المنطقيين (٢٥٥، و٣٢٨).

(٢) درء التعارض (٥/ ٣١٤).

تلقيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور ومثل هذا موجود في المطاعم والمشارب والملابس والعادات لما في النفوس من حب الرياسة»[1]

بطلان الدليل المعين لا يلزم منه بطلان المدلول:

وهو فرع عن القاعدة الكلية «عدم العلم ليس علماً بالعدم»، فـ«عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعيّن»[2]، وكذا بطلان الدليل المعين ليس دالّاً على بطلان المدلول، والعكس بالعكس، فصحة المدلول لا يلزم منه تصحيح كل دليل مستعمل في الدلالة عليه، «فمن المعلوم أن الدليل يجب طرده، وهو ملزوم للمدلول عليه، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه، ولا يجب عكسه، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه»[3]، وبالتالي فالاستدلال لثابت عقدي لا ينبغي أن يكون حاملاً لنا على تصحيح كافة مسارات النظر والاستدلال له؛ بل الواجب النظر في هذه الأوجه الاستدلالية وفرزها لمعرفة الصحيح منها من الخطأ، والاستمساك بالصحيح منها دون ما فيه خطأ، وفي المقابل لا يصح أن يجعل من عدم صحة دليل معين ذريعة إلى التشكيك في المدلول مطلقاً، أو التعجل في إبطال قول مخالف لبطلان دليل معين؛ بل الواجب التحقق من عدم وجود دليل أو أدلة أخرى قد تصحح المدلول، وبتقدير عدمها فلا يصح أن يعتقد عدم المدلول إلا بدليل صحيح يدل على العدم؛ إذ «عدم الدليل المعيّن لا يستلزم عدم المدلول عليه، فإن كل ما خلقه الله دليل عليه، ثم إذا عدم ذلك، لم يلزم عدم الخالق، فلا يجوز نفي الشيء لعدم الدليل الدالّ عليه، إلا أن يكون عدم الدليل مستلزماً لعدمه، كالأمور التي تتوفر الهمة على نقلها إذا لم ينقل، عُلم انتفاؤها»[4] يقول ابن

---

(١) درء التعارض (٨/٨٦).

(٢) التدمرية (٣٣).

(٣) درء التعارض (٥/٢٦٩).

(٤) الجواب الصحيح (٣/ ١٧٥).

تيمية في انتقاد بعض النظار النافين لشيء من صفات الرب لعدم ثبوت الدليل المعين عليها عندهم: «ومن هنا أخطأ كثير من النظار في نفي كثير من صفات الرب وأحكامه وأفعاله حيث لم يعلموا دليلاً قطعيّاً يثبتها فنفوها وكانت ثابتة في نفس الأمر وقد يكون عند غيرهم دليل قطعي يثبتها ولو قدر عدم علم الناس كلهم بها فلله علم لم يعلمه العباد، ولله أسماء استأثر بها في علم الغيب عنده لم يعلمها الناس»[1]، ومما يمكن إلحاقه بهذا أيضاً أن فساد قول المخالف لا يلزم منه بالضرورة صحة القول الآخر؛ إذ يحتمل أن يكون ثمة قول أو أقوال أُخَرُ من بينها الصحيح، وإنما يعرف القول الصحيح بالدليل الدال عليه، لا بمجرد إبطال قول الخصوم، يقول ابن تيمية: «لكن فساد قول خصمه لا يستلزم صحة قوله؛ إذ أمكن أن يكون الحق في قول ثالث»[2]

(١) الجواب الصحيح (٦/ ٤٧٠).

(٢) مسألة حدوث العالم (٧١).

المبحث الثاني

الاستدلال العقدي.. الأهمية والأخطار

أهمية الاستدلال العقدي:

تنبع أهمية الاستدلال العقدي من جملة من الأمور:

الأول: من أهمية المجال العقدي ذاته، فلعلم الاعتقاد شرفٌ وأهمية تستتبع ضرورةً حرصاً زائداً على تصحيح مسالك النظر فيه، ومناهج الاستدلال له، طلباً لتصحيح التصور وتنقيته من التصورات الباطلة وشوائب الانحراف.

الثاني: توفير أداة الوصول إلى المعتقد الحق، وفرز المعتقدات الصحيحة من الباطلة، وبغير هذه الأداة سيكون اللجوء حتماً إلى مجرد الدعاوى الفارغة والتي تفتقد بداهةً كافة القيم المعيارية التي يمكن أن يُعرَف من خلالها الصواب من الخطأ، والحق من الباطل.

الثالث: توفير أدوات وآليات الإقناع بصحة التصور العقدي، فإن مفهوم إقامة الحجة على المخالفين في البحث العقدي ليس مفهوماً تسليميّاً محضاً يستسلم فيه الأضعف لسلطة القوي، أو يذعن طرف لمجرد البهرجة اللفظية ولحن القول، وإنما هو مفهوم مأخوذ من لفظه بإقامة الحجة والبرهان والدليل على صحة المعتقد الذاتي وبطلان معتقد المخالف.

الرابع: تحقيق العبودية لله تعالى بإقامة المعتقد على الحجج والبراهين لا على التقليد المحض، أو المتابعة لدين الآباء والأجداد، فإن هذه مقامات مذمومة شرعاً، فليس القصد هو مجرد موافقة المعتقد الحق دون سلوك الطريق الموصل إليه؛ بل من تمام العبودية سلوك الطريق المفضي إلى المعتقد الحق.

الخامس: تمام الموافقة للسُّنَّة، فليس من قصد الشارع كما سبق مجردَ موافقة الحق، وإنما من قصده أن يصادفه الإنسان بطريقه الصحيح، فحقيقة موافقة أهل السُّنَّة لا تكون بمجرد موافقاتهم في شيء من تفاصيل المعتقد، وإنما تكون أصالةً بموافقتهم في منهاجهم؛ بل التشوف إلى الموافقة في المنهج أعظم من الموافقة في الجزئيات، والخطأ في الموافقة المنهجية أعظم ضرراً من الخطأ في المسائل الجزئية، وقد يغتفر للمخطئ خطأً جزئيّاً ما لا يغتفر للمخطئ خطأً كليّاً منهجيّاً، وفي الأثر: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»، وبعيداً عن الخلاف في صحة هذا الحديث من ضعفه فإن معناه صحيح ومتلقى بالقبول في الساحة الشرعية، وهو مؤكد على ضرورة الالتزام المنهجي في الوصول إلى الحق، يقول ابن تيمية: «فمن قال في القرآن برأيه، فقد تكلف ما لا علم له به، وسلك غير ما أُمِر به، فلو أنه أصاب المعنى في نفس الأمر لكان قد أخطأ؛ لأنه لم يأتِ الأمر من بابه، كمن حكم بين الناس على جهل فهو في النار، وإن وافق حكمه الصواب في نفس الأمر»[1]؛ ولذا كان أحد معايير الفُرقة المذمومة شرعاً كما نبَّه إليه الإمام الشاطبي الافتراق المنهجي، يقول الشاطبي رحمه الله: «وذلك أن هذه الفرق إنما تصير فرقاً بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات؛ إذ الجزئي والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفةٌ يقع بسببها التفرق شيعاً، وإنما ينشأ التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية؛ لأن الكليات تضم من الجزئيات غير قليل، وشأنها في الغالب أن لا تختص بمحل دون محل ولا بباب دون باب. ويجري مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات»[2]

السادس: تحقيق وحدة الصف واجتماع الكلمة، بالتوافق على منهج الاستدلال الشرعي، وقد بيَّن الله تعالى حالة التلازم بين المنهج الاستدلالي

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٧١).

(٢) الاعتصام (٣/ ١٣٩).

وحالة الاجتماع وعدم الافتراق، يقول الله تعالى مثلاً: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥] وقال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]، والطريق المفضي إلى هذه الوحدة المطلوبة شرعاً هو في تحقيق قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾﴾ [الأنعام: ١٥٣]، يقول قوام السُّنَّة الأصبهاني معلقاً على ظاهرة الوحدة العقدية عند أهل السُّنَّة والجماعة الناشئة عن التوافق المنهجي: «ومما يدل على أن أهل الحديث هم على الحق، أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار، وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة، ونمط واحد يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها، ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد، ونقلهم واحد، لا ترى بينهم اختلافاً، ولا تفرقاً في شيء ما وإن قلّ؛ بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم، ونقلوه عن سلفهم، وجدته كأنه جاء من قلب واحد، وجرى على لسان واحد، وهل على الحق دليل أبين من هذا؟»[(١)]

آثار الإخلال بالاستدلال العقدي:

وللخلل الداخل على عملية الاستدلال آثار عقدية خطيرة، تتفاوت بطبيعة الخلل الداخل، فمن تلك الآثار:

الأول: دخول الخلل على التصور العقدي ذاته، إذ الإخلال في عملية الاستدلال مفضٍ إلى دخول قدرٍ من الخلل في التصور العقدي، وقد يفضي إلى تصور مغلوط أو منقوص عما يريده الشارع؛ بل قد يؤول الأمر إلى حالة من العجز عن الاستدلال على أظهر الأصول العقدية، يقول ابن تيمية موضحاً

---

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/٢٣٩).

هذه الإشكالية، وارتباطها بحالة الإخلال بعملية الاستدلال العقدي السليم: «فانظر من عدل عن الطرق المستقيمة شرعاً وعقلاً، كلما أمعن في العدول أمعن في البعد عن الحق وتطويل الطريق وتصعيبها، حتى آل الأمر بهم إلى الجهل العظيم، وإلى العجز عن الاستدلال على ما هو أعظم الأشياء ثبوتاً ووجوداً، وأكثرها وأقواها أدلة، وأولاها بالعلم من كل معلوم، وأحقها بأن يكون مستقرّاً في الفطرة دائم الحصول في القلوب حاصلاً بأكمل الأسباب التي يمكن بها حصول العلم»(١)، وبتقدير إفضاء المسلك الاستدلالي الذي داخله الخلل إلى ما ينبغي اعتقاده، فالموافقة هنا في النتيجة من قبيل المصادفة التي لا يُمدح صاحبها لمجرد الموافقة؛ بل الشريعة متشوفة إلى تصحيح مسلك النظر والاجتهاد أكثر من تشوفها لإصابة الحق في أفراد المسائل كما سبق، ولذا قال النبي ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»(٢)؛ فالاجتهاد المعتبر هنا هو بذل الوسع والطاقة في تطلب حكم الله تعالى من المؤهل له شرعاً، وأحد معايير هذا التأهل العلم بطرائق النظر والاستدلال المعتبرة، يقول ابن تيمية كاشفاً عن أحوال الناس في الوقوع في الخطأ: «إنه من اجتهد من أمة محمد ﷺ وقصد الحق فأخطأه، لم يكفر؛ بل يغفر له خطأه، ومن تبين له ما جاء به الرسول فشاقَّ الرسولَ من بعدما تبين له الهدى، واتبع غير سبيل المؤمنين فهو كافر، ومن اتبع هواه، وقصر في طلب الحق، وتكلم بلا علم، فهو عاص مذنب، ثم قد يكون فاسقاً، وقد تكون له حسنات ترجح سيئاته»(٣)

الثاني: توليد حالة الاضطراب والحيرة العقدية، فالاضطراب في البنية الاستدلالية لا يقيم تصوراً عقديّاً مرشحاً للبقاء والاستمرارية؛ بل يخلق حالة من حالات التوتر والاضطراب العقدي، وهي حالة تحمل صاحبها على التردد في مواقفه العقدية، والترحل من موقف عقدي لآخر، وقد لحظ ابن تيمية من

---

(١) درء التعارض (٨/ ٣١٣).

(٢) رواه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (٤٥٨٤).

(٣) مجموع الفتاوى (١٢/ ١٨٠).

حال المتكلمين هذه الإشكالية، فمما قاله في هذا: «إنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالاً من قول إلى قول، وجزماً بالقول في موضع، وبنقيضه في موضع آخر، وهذا دليل على عدم اليقين»[1]، وقال أيضاً: «هم إذا أعرضوا عن الأدلة الشرعية، لم يبق معهم إلا طريقان: إما طريق النظار وهي الأدلة القياسية العقلية، وإما طريق الصوفية وهي الطريقة العبادية الكشفية، وكل من جرب هاتين الطريقين علم أن ما لا يوافق الكتاب والسُّنَّة منهما فيه من التناقض والفساد ما لا يحصيه إلا رب العباد، ولهذا كان من سلك إحداهما إنما يؤول به الأمر إلى الحيرة والشك إن كان له نوع عقل وتمييز، وإن كان جاهلاً دخل في الشطح والطامات التي لا يصدق بها إلا أجهل الخلق، فغاية هؤلاء الشك وهو عدم التصديق بالحق، وغاية هؤلاء الشطح وهو التصديق بالباطل، والأول يشبه حال اليهود، والثاني يشبه حال النصارى»[2]؛ بل صرح بأن من مؤشرات الإشكال في البنية الاستدلالية ما تثمره من شك واضطراب في عقيدة المستدل، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأذكر أني قلت مرة لبعض من كان ينتصر لهم من المشغوفين بهم ـ وأنا إذ ذاك صغير قريب العهد من الاحتلام ـ: كل ما يقوله هؤلاء ففيه باطل إما في الدلائل وإما في المسائل، إما أن يقولوا مسألة تكون حقّاً لكن يقيمون عليها أدلة ضعيفة، وإما أن تكون المسألة باطلاً، فأخذ ذلك المشغوف بهم يعظم هذا وذكر مسألة التوحيد، فقلت: التوحيد حق، لكن اذكر ما شئت من أدلتهم التي تعرفها حتى أذكر لك ما فيه، فذكر بعضها بحروفه حتى فهم الغلط وذهب إلى ابنه ـ وكان أيضاً من المتعصبين لهم ـ فذكر ذلك له قال: فأخذ يعظم ذلك علي فقلت: أنا لا أشك في التوحيد، ولكن أشك في هذا الدليل المعين، ويدلك على ذلك أمور، أحدها: أنك تجدهم أعظم الناس شكّاً واضطراباً وأضعف الناس علماً ويقيناً، وهذا أمر يجدونه في أنفسهم ويشهده الناس منهم، وشواهد ذلك أعظم من أن

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٠).

(٢) درء التعارض (٥/ ٣٤٥).

تذكر هنا»[(١)]، وصدق رَحِمَهُ اللهُ، فإن قصصهم وأخبارهم في هذا الشأن كثيرة جدّاً تكشف عن حالة المعاناة التي كان يعانيها كثير من المتكلمين والفلاسفة في تصوراتهم العقدية، يقول الشيخ عبد الرحمٰن المعلمي: «فيعلم أن طريق المتعمقين مشتبهة موقعة في كثرة الخطأ والغلط والاختلاف والارتياب والجنون، وحق لمن رغب عن سبيل الله عَزَّ وَجَلَّ وابتغى الهدى في غيرها أن يقع في مثل هذا التيه»[(٢)]، ومن اللافت للنظر فعلاً قول الرازي كاشفاً عن تجربة شخصية من الحيرة والاضطراب والطمأنينة العقدية، يقول الرازي:

«نهاية إقدام العقول عِقال	وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا	وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
فكم قد رأينا من رجال ودولة	فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها	رجال فزالوا والجبال جبال

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن أقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وأقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ۝١١٠﴾ [طه: ١١٠]، ثم قال: ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»[(٣)]

الثالث: أن الخطأ في المسلك الاستدلالي يفتح المجال للمخالف العقدي للاستطالة والتسلط على المخطئ؛ بل ويفتح له المجال للاستطالة على الحق ذاته، فإن الخطأ في الاستدلال قد يحمل بعض المخالفين على رفض الحق والاستطالة عليه، وهذا ملحظ كثيراً ما كرره شيخ الإسلام في كتبه، وذلك في معرض نقده لكثير من الطوائف التي وافقت الحق لكنها وافقته

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٢٧).

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد (٥٧).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٢٤٢).

بأصول فاسدة شاركت فيه بعض المخالفين عقديّاً، فتسلط عليهم المخالف بتلك الأصول الفاسدة، خذ مثلاً نقده لاستدلال المتكلمين على وجود الله تعالى بدليل حدوث الأجسام، يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولما ظهر فسادها للعقل تسلط الفلاسفة على سالكيها، وظنت الفلاسفة أنهم إذا قدحوا فيها فقد قدحوا في دلالة الشرع؛ ظنّاً منهم أن الشرع جاء بموجبها؛ إذ كانوا أجهل بالشرع والعقل من سالكيها، فسالكوها لا للإسلام نصروا، ولا لأعدائه كسروا؛ بل سلطوا الفلاسفة عليهم وعلى الإسلام»[1]، وهذه إشكالية شديدة العمق تكشف عن خطورة المناهج الاستدلالية الخاطئة فإنه لا يقتصر تأثيرها على مجرد الوقوع في الخطأ العقدي بل يمتد هذا التأثير فيصير صادّاً ومانعاً للمستدل وغيره عن قبول تمام الحق؛ بل يقدم مادة معرفية يستعان بها في رد الحق، ومحاولة إبطاله، يقول ابن تيمية: «فإن قوماً أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة، وأقيستهم الفاسدة فكان ما فعلوه مما جرأ الملحدين أعداء الدين عليه، فلا للإسلام نصروا، ولا لأعدائه كسروا»[2]، وللشاطبي كلمة تكشف عن خطورة المسلك الاستدلالي الخاطئ وعن امتداد تأثيره السلبي في الصد عن الحق ليشمل المستدل ذاته، يقول فيها: «المبتدع لا بد له من تعلق بشبهة دليل ينسبها إلى الشارع، ويدعي أن ما ذكره هو مقصود الشارع، فصار هواه مقصوداً بدليل شرعي في زعمه، فكيف يمكنه الخروج عن ذلك وداعي الهوى مستمسك بجنس ما يتمسك به؟ وهو الدليل الشرعي في الجملة»[3].

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٤٠).

(٢) الرد على المنطقيين (٢٧٣).

(٣) الاعتصام (١/ ٢١٨).

المبحث الثالث

الاستدلال العقدي.. مقدمات ومنطلقات

مما ينبغي مراعاته في عملية الاستدلال العقدي جملة من المقدمات التي يجب استحضارها قبل الخوض في تفاصيل العملية الاستدلالية، وهي أشبه بالشروط الإيمانية والأخلاقية التي يجب أن تتوافر في النفس لينتج صاحبها استدلالاً عقدياً محكماً، ومتى ما تخلفت أو ضعفت فستتسرَّب إشكاليات حقيقية في عملية الاستدلال، وقد تنتج طبيعةً استدلالية مشوهة. ومن هذه المقدمات والمنطلقات:

أولاً: وجوب تجريد النفس من الهوى في العملية الاستدلالية:

للهوى تأثير بليغ في حرف بوصلة البحث العلمي والعملية الاستدلالية، فتحمل الباحث شعر أو لم يشعر إلى نتائج وخلاصات بحثية باطلة، والواجب أن يكون الدليل هو القائد نحو المعتقد لا أن تقلب المسألة فتذلل الأدلة لموافقة المعتقدات المسبقة (الأهواء)، وهذه القضية شديدة الخطورة وشديدة الحضور للأسف الشديد في البحث العقدي عند مختلف الطوائف، يقول الشيخ ابن عثيمين موضحاً واحداً من أهم إفرازات الهوى في المجال العقدي: «ولهذا قال العلماء كلمة طيبة، قالوا: يجب على الإنسان أن يستدل ثم يبني، لا أن يبني، ثم يستدل؛ لأن الدليل أصل والحكم فرع، فلا يمكن أن يُقلب الوضع، ونجعل الحكم الذي هو الفرع أصلاً، والأصل الذي هو الدليل فرعاً، ثم إن الإنسان إذا اعتقد قبل أن يستدل ولم تكن عنده النية الحسنة صار يلوي أعناق النصوص من الكتاب والسُّنَّة إلى ما يعتقده هو، وحصل بذلك

البقاء على هواه، ولم يتبع الهدى»[1]، ويقول ابن تيمية في نقده لبعض الطوائف المخالفة: «والمقصود أنّ مثل هؤلاء اعتقدوا رأياً ثمّ حملوا ألفاظ القرآن عليه، وليس لهم سلف من الصّحابة والتّابعين لهم بإحسان ولا من أئمّة المسلمين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم»[2]، وصدق ابن حزم إذ قال: «ولا أرقّ ديناً ممن يوثق روايةً إذا وافقت هواه، ويوهنها إذا خالفت هواه، فما يتمسك فاعل هذا من الدين إلا بالتلاعب»[3]، وللشيخ محمود شلتوت كلام نفيس في الكشف عن أثر الهوى في إفساد غرض الشارع من وضع الأدلة، يقول رحمه الله: «وقد يكون الناظر في الأدلة ممن تمتلكهم الأهواء فتدفعه إلى تقرير الحكم الذي يحقق غرضه، ثم يأخذ في تلمس الدليل الذي يعتمد عليه ويجادل به، وهذا في الواقع يجعل الهوى أصلاً تُحمل عليه الأدلة، ويُحكم به على الأدلة، وهذا قلب لقضية التشريع، وإفساد لغرض الشارع من نصب الأدلة»[4]

وقد حاولت معالجة بعض جوانب هذه الإشكالية في بحثي المنشور بعنوان «ينبوع الغواية الفكرية» تحت عنوان «محركات الأفكار» وأردت التأكيد من خلال هذا المصطلح على أن ما يسهم في تشكيل هوياتنا الفكرية والعقدية ليس العامل العلمي أو المعرفي فقط، وإنما هناك عوامل أخرى قد تكون أعمق أثراً وأشد تأثيراً من هذا العامل، ومن الضروري جدّاً تسليط الضوء على هذه العوامل، ونقلها من حيز اللامفكر فيه إلى حيز آخر يجعلها في موضع الملاحظة ويرفع من حساسيتنا اتجاهها، فإذا وجد المرء في نفس ولو قدراً ضئيلاً من الحرج بقبول نتائج عملية الاستدلال الصحيحة، فليستحضر هذه المحركات لعل المشكلة نابعة من واحد منها، ولست بصدد الدخول في تفاصيل هذه المحركات وإنما مجرد الإشارة إليها وعن تأثيرها السلبي في بناء

---

(١) لقاءات الباب المفتوح (٢/ ١٤١ ـ ١٤٢).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٥٨).

(٣) المحلى (٦/ ٧٢).

(٤) البدعة.. أسبابها ومضارها (٢٤).

الاستدلال الشرعي المحكم، فمن المحركات التي يجب التنبه لها لما لها من سطوة كبيرة: إلف قول، محبة متبوع، كراهية مخالف، عجب وغرور، تقدم ورياسة، مال وعيشة، مراعاة لمذهب، تعصب لطائفة، حسد لمخالف، نشأة على رأي، اختيار متقدم، وغيرها كثير، والتي يشملها اسم واحدٌ شرعاً وهو (الهوى)، فكل ذريعةٍ تصد صاحبها عن الاستجابة لموجب الأدلة الصحيحة، وتوقعه في فخاخ الاستدلال الباطل، فإنما هو لغلبة الهوى على النفس، وقد كشف القرآن صراحةً عن ثنائية «الاستجابة للحق أو الاستجابة للهوى» فقال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ۝٥٠﴾ [القصص: ٥٠]، فليس ثمة إلا طريقان: الاستجابة للوحي، أو الوقوع في أفخاخ الهوى، قال الإمام الشاطبي: «العقل إذا لم يكن متبعاً للشرع، لم يبقَ له إلا الهوى والشهوة»[(١)]، وقال العلامة عبد الرحمٰن المعلمي كاشفاً شديد تأثير الهوى على الإنسان: «وللهوى سلطان عظيم على النفوس، فربما عرضت الحقيقة البينة على النفس وهي غير مخالفة لهواها فقبلتها، ثم تعرض عليها حقيقة مثل تلك في الوضوح أو أبين ولكنها مخالفة لهواها فتردها»[(٢)]

وللتأكيد على خطورة الهوى، وكيف يمكن أن يدخل على الصالحين من أهل العلم في نظرهم واجتهادهم فضلاً عمن دونهم، يقول ابن تيمية: «إن الرجل العظيم في العلم والدين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى يوم القيامة أهل البيت وغيرهم، قد يحصل منه نوع من الاجتهاد مقروناً بالظن، ونوع من الهوى الخفي، فيحصل بسبب ذلك ما لا ينبغي اتباعه فيه، وإن كان من أولياء الله المتقين»[(٣)]، وقد كشف العلامة عبد الرحمٰن المعلمي اليماني رَحِمَهُ اللَّهُ في مثال جميل جدّاً عن تأثير خفي الهوى في العملية

---

(١) الاعتصام (١/ ٦٨).

(٢) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإلٰه وتحقيق معنى التوحيد والشرك بالله (١٥٩)، وهو المعروف بكتاب (العبادة).

(٣) منهاج السُّنَّة (٤/ ٣٢٧).

الاستدلالية، وجزء من جاذبية هذا المثال أنه يعبر عن تجربة ذاتية شخصية، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد جربت نفسي أنني ربما أنظر في القضية زاعماً أنه لا هوى لي فيلوح لي فيه معنى، فأقرره تقريراً يعجبني، ثم يلوح لي ما يخدش في ذاك المعنى، فأجدني أتبرم بذلك الخادش وتنازعني نفسي إلى تكلف الجواب عنه وغض النظر عن مناقشة ذاك الجواب، وإنما هذا لأني قررت ذاك المعنى أولاً تقريراً أعجبني صرت أهوى صحته، هذا مع أنه لم يعلم بذلك أحد من الناس، فكيف إذا كنت قد أذعته في الناس ثم لاح لي الخدش؟ فكيف لو لم يلح لي الخدش ولكن رجلاً آخر اعترض عليّ به؟ فكيف لو كان المعترض ممن أكرهه؟»[1]

فتجريد النفس من الهوى مقام إيماني واجب في أول درجات سلم عملية الاستدلال، والوقوع في فخ الهوى هي الإشكالية المركزية لعامة المنحرفين عقديّاً ومن هنا جاء تلقيب أهل البدع في الدائرة الإسلامية بأهل الأهواء، وذلك أن لأهوائهم تأثيراً كبيراً في تشكيل بناهم العقدية، وإذا تدبرت في كثير من المآخذ السنية على طرائق أهل البدع في الاستدلال وجدتها تؤول فعلاً إلى إشكالية متعلقة بغلبة تأثير الهوى في الاستدلال، خذ مثلاً إشكالية تبعيض الوحي، بالإيمان ببعض الكتاب والإعراض عن بعض، فالهوى يحمل صاحبه على الاستمساك بما يناسب قوله من الأدلة، ويحمله أيضاً على الإعراض عما لا يوافقه، وطالب الحق يسعى إلى جمع الأدلة جميعاً ويحاول أن يبدي تصوراً عقديّاً منسجماً معها جميعاً، وقد لحظ وكيع بن الجراح هذه الإشكالية المنهجية في عملية استدلال أهل البدع على بدعهم فقال في عبادة مركزة: «أهل السُّنَّة يَذكرون ما لهم وما عليهم، وأما أهل الأهواء، فلا يَذكرون إلا ما لهم»؛ بل إشكالية أهل الأهواء أشد، فإن ذات العملية الاستدلالية بالكتاب والسُّنَّة قد تكون أحياناً غير مقصودة في بناء التصور العقدي بل هي عملية تبعية لمعتقد مسبق، وفي هذا يقول الشاطبي: «فالمبتدع من هذه الأمة إنما ضل في

(١) القائد (٣٢).

أدلتها حيث أخذها مأخذ الهوى والشهوة، لا مأخذ الانقياد تحت أحكام الله، وهذا هو الفرق بين المبتدع وغيره؛ لأن المبتدع جعل الهوى أول مطالبه، وأخذ الأدلة بالتبع. بخلاف غير المبتدع فإنه إنما جعل الهداية إلى الحق أول مطالبه، وأخر هواه ـ إن كان فجعله بالتبع»[١]، وغلبة الهوى حالةٌ تعمي، تحمل صاحبها على ردِّ ما لا يوافق مزاجها من الأدلة، وهي حالة حاضرة في الحالة العقدية للزائغين، فللهوى تأثير مزدوج خطير في عملية الاستدلال بالإقبال على الأدلة الموافقة والإعراض عن الأدلة المخالفة، خذ مثلاً ما نسب إلى عمرو بن عبيد في موقفه من حديث الصادق المصدوق والمخالف لتصوره العقدي في مسألة القضاء والقدر، قال: «لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجبته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا»[٢]، فليس ثمة مجال للفصل إذاً بين ذاك المقام التعبدي بتجريد النفس عن الهوى، وبين هذا المقام العلمي ببناء أسس الاستدلال الصحيح؛ بل ثمة حالة من التداخل تؤكد على ضرورة تزكية النفس أثناء العملية الاستدلالية؛ بل تدل على أن النشاط العلمي والعملي عموماً ليس منفكاً عن النشاط التعبدي الإيماني، ورحم الله الزركشي إذ قال: «واعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة، وفي قلبه بدعة، أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كبر أو هوى، أو حب الدنيا، أو يكون غير متحقق الإيمان أو ضعيف التحقيق، أو معتمداً على قول مفسر ليس عنده إلا علم بظاهر، أو يكون راجعاً إلى معقوله، وهذه كلها حجب وموانع وبعضها آكد من بعض، إذا كان العبد مصغياً إلى كلام ربه، ملقيَ السمع وهو شهيد القلب لمعاني صفات مخاطبه، ناظراً إلى قدرته، تاركاً للمعهود من علمه ومعقوله،

---

(١) الاعتصام (١/ ٢٣٤).

(٢) تاريخ بغداد (٢/ ١٧٠).

متبرئاً من حوله وقوته، معظماً للمتكلم، مفتقراً إلى التفهم بحال مستقيم وقلب سليم وقوة علم وتمكن سمع لفهم الخطاب وشهادة غيب الجواب بدعاء وتضرع وابتئاس وتمسكن وانتظار للفتح عليه من عند الفتاح العليم»[١]

ثانياً: ضرورة تعظيم الدليل، والإذعان لدلالته:

وهو مكمل للمعنى السابق، مقترن به، فبعد تخلية النفس من أهوائها ينبغي تحلية تعظيم الدليل ليكون طريقاً نحو تحصيل المعرفة العقدية المطلوبة، وهو مقام أخلاقي وإيماني شريف يمثل لبَّ دين الإسلام بالاستسلام للوحي، وإظهار تمام الانقياد والخضوع لتقريراته، وهو معنى مدرك بشكل واضح عند سلفنا الكرام، تأمل قول الإمام الزهري والذي يلخص هذا المعنى الإيماني الشريف في سطر واحد: «من الله الرسالة، وعلى رسول الله ﷺ البلاغ، وعلينا التسليم»[٢]، ومثله يقول الأوزاعي: «من الله تعالى التنزيل، وعلى رسوله التبليغ، وعلينا التسليم»[٣]، وسبق في البرنامج شرح أهمية هذا المقام وفضله وذلك في مختصر ينبوع الغواية فأغنى عن إعادته هنا.

ثالثاً: صدق اللجوء إلى الله وتطلب هدايته:

فعلى الباحث العقدي أن يكثر من الدعاء لنفسه بالتوفيق، ويظهر افتقاره إلى الله وطلب معونته في الاستدلال على الحق، ويتوكل عليه سبحانه، فإن الهداية للحق، وإقامة الاستدلال الصحيح بيده سبحانه وحده، وقد أرشد سبحانه عباده إلى طلب الهداية منه ﷻ، كما في الحديث القدسي: «... **يا عبادي كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم...**»[٤]، وما أجمل تلك الدعوات التي أرشد إليها النبي ﷺ في تطلب الهداية من الرب، والتي تُظهر

---

(١) البرهان في علوم القرآن (٢/ ١٨٠).

(٢) ذكره البخاري تعليقاً.

(٣) التمهيد (٦/ ١٤).

(٤) رواه مسلم (٦٧٣٧).

هذا المعنى الجميل جلياً واضحاً: «**اللَّهُمَّ رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء الى صراط مستقيم**»(١)، والأمر كما قال ابن تيمية: «العبد مفتقر إلى الله في أن يهديه ويلهمه رشده، وإذا حصل له علم بدليل عقلي، فهو مفتقر إلى الله في أن يحدث في قلبه تصور مُقدِّمات ذلك الدَّلِيْل، ويجمعها في قلبه، ثم يحدث العلم الذي حصل بها»(٢)، و«ما كتبه الله في قلوب المؤمنين من الإيمان سواء حصل بسبب من العبد كنظره واستدلاله، أو بسبب من غيره، أو بدون ذلك، هو والأسباب التي بها حصل بقضاء الله وقدره، وهي من نعمة الله على عبده، فإن الله هو الذي مَنّ بالأسباب والمسببات، فمن ظن أن المعرفة والإيمان يحصل بمجرد عقله ونظره واستدلاله كما تقول القدرية كان ضالّاً»(٣)، و«وقد يكون الرجل من أذكياء الناس وأحدِّهم نظراً، ويعميه عن أظهر الأشياء، وقد يكون من أبلد الناس وأضعفهم نظراً، ويهديه لما اختلف فيه من الحق بإذنه، فلا حول ولا قوة إلا به، فمن اتكل على نظره واستدلاله أو عقله ومعرفته خُذل»(٤)

وقد عقد ابن القيم عليه فصلاً لطيفاً في كتابه «إعلام الموقعين» أورد فيه شيئاً من أحوال السلف في هذا الباب، فمما قاله: «وكان شيخنا كثير الدعاء بذلك، وكان إذا أشكلت عليه المسائل يقول: يا معلم إبراهيم علمني، ويكثر الاستعانة بذلك(٥) اقتداء بمعاذ بن جبل رضي الله عنه حيث قال لمالك بن يخامر السكسكي عند موته وقد رآه يبكي، فقال: والله ما أبكي على دنيا كنت أصيبها

---

(١) رواه مسلم (١٨٤٧).

(٢) درء التعارض (٩/ ٣٤).

(٣) درء التعارض (٩/ ٢٩).

(٤) درء التعارض (٩/ ٣٤).

(٥) جاء في العقود الدرية (٤٢): «وكان رحمه الله يقول ربما طالعت على الآية الواحدة نحو مائة تفسير ثم أسأل الله الفهم وأقول يا معلم آدم وإبراهيم علمني وكنت أذهب إلى المساجد المهجورة ونحوها وأمرغ وجهي في التراب وأسأل الله تعالى وأقول: يا معلم إبراهيم فهمني».

منك، ولكن أبكي على العلم والإيمان اللذين كنت أتعلمهما منك، فقال معاذ بن جبل رضي الله عنه: إن العلم والإيمان مكانهما من ابتغاهما وجدهما، اطلب العلم عند أربعة، عند عويمر أبي الدرداء، وعند عبد الله بن مسعود، وأبي موسى الأشعري، وذكر الرابع، فإن عجز عن هؤلاء فسائر أهل الأرض عنه أعجز، فعليك بمعلم إبراهيم صوات الله عليه، وكان بعض السلف يقول عند الإفتاء: سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم، وكان مكحول يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله، وكان مالك يقول: ما شاء الله لا قوة إلا بالله العلي العظيم، وكان بعضهم يقول: رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي، وكان بعضهم يقول: اللَّهُمَّ وفقني واهدني وسددني واجمع لي بين الصواب والثواب، وأعذني من الخطأ والحرمان، وكان بعضهم يقرأ الفاتحة، وجربنا نحن ذلك فرأيناه من أقوى أسباب الإصابة، والمعول في ذلك كله على حسن النية وخلوص القصد وصدق التوجه في الاستمداد من المعلم الأول معلم الرسل والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، فإنه لا يرد من صدق في التوجه إليه لتبليغ دينه وإرشاد عبيده ونصيحتهم والتخلص من القول عليه بلا علم، فإذا صدقت نيته ورغبته في ذلك لم يعدم أجراً إن فاته أجران والله المستعان»[1]، ومما أوصى به الإمام الشافعي في أول كتابه «الرسالة» طلبة العلم: «فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه، والصبر على كل عارض دون طلبه، وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصّاً واستنباطاً، والرغبة إلى الله في العون عليه، فإنه لا يدرك خير إلا بعونه»[2]، وصدق رحمه الله.

ومن دقائق تنبيهات ابن القيم حول منزلة التوكل ما ذكره في كتابه مدارج السالكين، وهي تنبيهات يغفل عنه كثير من المتوكلين، خصوصاً في مجال البناء العلمي والمعرفي والإيماني والديني، يقول رحمه الله: «وكثير من المتوكلين

---

(١) إعلام الموقعين (٤/ ٢٥٧).

(٢) الرسالة (١٩).

يكون مغبوناً في توكله، وقد توكل حقيقة التوكل وهو مغبون، كمن صرف توكله إلى حاجة جزئية استفرغ فيها قوة توكله، ويمكنه نيلها بأيسر شيء، وتفريغ قلبه للتوكل في زيادة الإيمان والعلم ونصرة الدين والتأثير في العالم خيراً، فهذا توكل العاجز القاصر الهمة كما يصرف بعضهم همته وتوكله ودعاءه إلى وجع يمكن مداواته بأدنى شيء، أو جوع يمكن زواله بنصف رغيف أو نصف درهم، ويدع صرفه إلى نصرة الدين وقمع المبتدعين وزيادة الإيمان ومصالح المسلمين والله أعلم»[1]

---

(١) مدارج السالكين (٢/ ١٢٥).

المبحث الرابع

الاستدلال العقدي.. البنية والمنهج

مما ينبغي ملاحظته في عملية الاستدلال أنها عملية مركبة، تستدعي عملاً ذهنيّاً مركباً، يراعي عدة معطيات للتوصل إلى النتائج، وهذه المعطيات تمثل أصولاً منهجية تمثل لب العملية الاستدلالية، وعليها يقوم بنيانه، وأهم هذه الأصول الداخلة في بنية العملية الاستدلالية ما يلي:

أولاً: تحقيق التصور السليم للمسألة محل البحث:

أولى خطوات الاستدلال يبدأ من المسألة محل البحث، بتحقيق تمام التصور لها، ليقع الاستدلال على موضعه الصحيح، وكثيراً ما يتعجل الباحث ويقفز إلى عملية الاستدلال بالنظر في الأدلة قبل تمام التصور للمسألة محل البحث، فيقع قدر من الخلل في عملية الاستدلال، بعدم المطابقة بين مفهوم الدليل المورِد والمسألة المستدل لها، فقد يضيق الدليل عن استيعاب المسألة المستدل لها، أو يتسع فيشمل أموراً خارجةً عن محل البحث، أو يقع التباين التام بين محل البحث وبين مدلول الدليل، والواجب أن يكون الدليل موافقاً تماماً لمحل البحث لا أجنبيّاً عنه، خذ مثلاً صنيع بعضهم في بحث مسألة الإعذار بالجهل في مسائل الاعتقاد، حيث يستدل لعدم الإعذار مثلاً بوصف الكفار بالكفر، ووصف أهل الشرك بالشرك في القرآن والسُّنَّة، وكأن مخالفه ينازع في هذا بإطلاق، أو يستدل بأدلة تتناول الكافر الأصلي فينزلها على من عنده عقد الإسلام المجمل، أو يستدل بأدلة تتسع دلالتها لتوهم مؤاخذة المكره مثلاً وهو على خلاف تقريره، ومنشأ هذا الاضطراب الاستدلالي عدم

تحقيق القول في المسألة محل البحث، وتحرير محل الخلاف والنزاع.

ثانياً: فرز مصادر الاستدلال وتمييز رتبها:

وعملية الفرز هذه تتناول جهات متعددة، فمن تلك الجهات:

الجهة الأولى: من جهة الاعتبار وعدم الاعتبار:

لكل مجال معرفي مصادره الاستدلالية، فللعلم الطبيعي التجريبي مصادره، ولعلوم التاريخ مصادره، وللعلوم الإنسانية مصادرها وهكذا، فمن المهم في البحث العقدي فرز وتمييز مصادر المعرفة والتلقي الملائمة للبحث العقدي من جهة؛ بل وتمييز المصادر المناسبة لخصوص المسألة العقدية المبحوثة، ويمكن القول أن دائرة الإثبات في المجال العقدي عموماً أضيق من مجال الإثبات في مجالات شرعية أخرى؛ كالإثبات في المجال الفقهي مثلاً، وبالتالي فالتعرف على مصادر التلقي المقبولة في المجال العقدي يعد الخطوة الأولى في مسار تصحيح النظر الاستدلالي، والمشكلة التي تدخل على الناظر هنا تكون من أحد بابين:

الأول: إضفاء الاعتبار لمصدر غير معتبر شرعاً.

الثاني: إلغاء الاعتبار عما اعتبره الشارع دليلاً

ويمكن القول إجمالاً أن مصادر التلقي المعتبرة شرعاً في مجال الاعتقاد هي:

- **الوحي (كتاباً وسُنَّةً).**
- **والإجماع.**
- **والعقل.**
- **والفطرة.**

وليست هذه المصادر جميعاً على رتبة واحدة؛ بل بين جنس هذه الأدلة تفاوت، وبعضها أصيل في الدلالة في المجال العقدي، وبعضها تبعي، وهذا حكم إجمالي، وسيأتي بعض التفاصيل الكاشفة عن هذه العلاقة، والأدلة الشرعية الدالة على اعتبار هذه أصولاً في العملية الاستدلالية في المجال

العقدي كثيرة جدّاً، وهي معلومة معروفة لكل مشتغل مهتم بالشأن العقدي، والأمر كما قال ابن تيمية رحمه الله: «فدين المسلمين مبني على اتباع كتاب الله، وسُنَّة نبيه ﷺ، وما اتفقت عليه الأمة فهذه الثلاثة هي أصول معصومة»[1]، ويقول ابن القيم كاشفاً عن أصول الاستدلال هذه جميعاً في تعليق له على قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ [النور: ٣٥] «فأخبر سبحانه عن مثل نور الإيمان به وبأسمائه وصفاته وأفعاله وصدق رسله في قلوب عباده وموافقة ذلك لنور عقولهم وفطرهم التي أبصروا بها نور الإيمان بهذا المثل المتضمن لأعلى أنواع النور المشهود وأنه نور على نور، نور الوحي ونور العقل ونور الشرعة ونور الفطرة ونور الأدلة السمعية ونور الأدلة العقلية»[2].

وما سوى هذه المصادر المعتبرة مما تسرب إلى البحث العقدي كالإسرائيليات، والرؤى والمنامات، والكشوف والإلهامات وغيرها، فليست مصادر معتبرةً شرعاً لبناء التصور العقدي، وهي أحد إشكاليتَي الخلل في فرز مصادر التلقي من جهة الاعتبار وعدمه، والأخرى إلغاء الاعتبار لتلك المصادر المعتبرة كإلغاء عامة المتكلمين لإفادة خبر الواحد للعلم الموجب للاعتقاد، أو دعوى أن الأدلة النقلية أدلة لفظية لا تفيد اليقين، أو اطراح الدليل العقلي جملةً أو غير ذلك، ومن لطيف الكلمات التي قالها الذهبي تعليقاً على هذه الحالة بإلغاء الاعتبار للأدلة الشرعية واعتبار ما ليس دليلاً دليلاً، قوله معلقاً على قول أبي قلابة: «إذا حدثت الرجل بالسُّنَّة، فقال: دعنا من هذا وهات كتاب الله، فاعلم أنه ضال، قلت أنا: وإذا رأيت المتكلم المبتدع يقول: دعنا من الكتاب والأحاديث الآحاد وهات العقل، فاعلم أنه أبو جهل، وإذا رأيت

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٦٤).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ٨٥١).

السالك التوحيدي يقول: دعنا من النقل ومن العقل وهات الذوق والوجد، فاعلم أنه إبليس قد ظهر بصورة بشر، أو قد حل فيه، فإن جبنت منه، فاهرب، وإلا فاصرعه، وابرك على صدره، واقرأ عليه آية الكرسي، واخنقه»[(١)]

ومما يحسن التنبيه إليه سعة مفهوم الدليل الشرعي المعتبر ليشمل ما سبق ذكره من أدلة معتبرة، وعدم اقتصار مفهومه على الدليل السمعي الخبري المضمن في النقل وحده، وهي مسألة يغلط فيها البعض فيتوهم أن الدليل العقلي مثلاً قسيم للدليل الشرعي، والحق أنه قسم منه، فالدليل الشرعي يشتمل على الدليل النقلي الخبري، والدليل العقلي، وهذا التصور يعطي مدلولاً على احتفاء الشريعة بالدليل العقلي وموقعه من منظومة الاستدلال الشرعي، ويكفي في الكشف عن هذه الحقيقة كما يصلح أن يكون متكأً في بيان اعتبار الشارع لدليل العقل، ما اشتمل عليه الوحي من الدلائل العقلية المتنوعة في بيان وحدانيته، وكمال ألوهيته وأسمائه وصفاته، وحرمة صرف العبادة لغيره، ومنع الاحتجاج بالقدر على الذنب والمعصية، والبعث بعد الموت، والحساب والعقاب وغيرها، وفي قول الله تعالى ذاكراً حسرة الكافرين يوم القيامة ما يدل على اعتبار الدليلين في الميزان الشرعي: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠]، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾ [ق: ٣٧]. يقول الإمام ابن القيم مقرراً هذا التقسيم للأدلة الشرعية ومبيناً صلة كل قسم بالآخر وطبيعة دعوى تجريد الوحي من الأدلة العقلية: «إن أدلة القرآن والسُّنَّة التي يسميها هؤلاء الأدلة اللفظية نوعان:

أحدهما: يدل بمجرد الخبر.

والثاني: يدل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي.

والقرآن مملوء من ذكر الأدلة العقلية التي هي آيات الله الدالة عليه وعلى

---

(١) سير أعلام النبلاء (٨/ ٢٨).

ربوبيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وحكمته ورحمته»[1]، ولابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ كلمة علمية موضوعية مهمة قيّم فيها الاتجاهات العقدية في تناولها لدليل العقل، ونقد فيها شيئاً من الممارسات غير الصحيحة في الداخل السني، يقول رَحِمَهُ اللهُ: «دلالة الكتاب والسُّنَّة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر؛ كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم؛ بل الكتاب والسُّنَّة دلّا الخلق وهداهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين، وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزاباً:

حزب يقدمون في كتبهم الكلام في النظر والدليل والعلم، وأن النظر يوجب العلم، وأنه واجب، ويتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل، ثم إذا صاروا إلى ما هو الأصل والدليل اللذين استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام، وهو دليل مبتدع في الشرع وباطل في العقل.

والحزب الثاني: عرفوا أن هذا الكلام مبتدع وهو مستلزم مخالفة الكتاب والسُّنَّة، وعنه ينشأ القول بأن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى في الآخرة، وليس فوق العرش، ونحو ذلك من بدع الجهمية، فصنفوا كتباً قدموا فيها ما يدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة من القرآن والحديث وكلام السلف، وذكروا أشياء صحيحة لكنهم قد يخلطون الآثار صحيحها بضعيفها، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب، وأيضاً فهم إنما يستدلون بالقرآن من جهة إخباره لا من جهة دلالته، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد؛ وأنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك؛ ولهذا سموا كتبهم أصول السُّنَّة والشريعة ونحو ذلك، وجعلوا الإيمان بالرسول قد استقر فلا يحتاج أن يبين الأدلة الدالة عليه، فذمهم أولئك ونسبوهم إلى الجهل؛ إذ لم يذكروا الأصول الدالة على صدق الرسول،

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٧٩٣).

وهؤلاء ينسبون أولئك إلى البدعة؛ بل إلى الكفر لكونهم أصَّلوا أصولاً تخالف ما قاله الرسول.

والطائفتان يلحقهما الملام؛ لكونهما أعرضتا عن الأصول التي بينها الله بكتابه، فإنها أصول الدين وأدلته وآياته فلما أعرض عنها الطائفتان وقع بينهما العداوة؛ كما قال الله تعالى: ﴿فَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [المائدة: ١٤].

وحزب ثالث: قد عرف تفريط هؤلاء وتعدي أولئك وبدعتهم فذمهم وذم طالب العلم الذكي الذي اشتاقت نفسه إلى معرفة الأدلة والخروج عن التقليد إذا سلك طريقهم، وقال: إن طريقهم ضارة، وأن السلف لم يسلكوها، ونحو ذلك مما يقتضي ذمها، وهو كلام صحيح لكنه إنما يدل على أمر مجمل لا تتبين دلالته على المطلوب، بل قد يعتقد طريق المتكلمين مع قوله: إنه بدعة ولا يفتح أبواب الأدلة التي ذكرها الله في القرآن التي تبين أن ما جاء به الرسول حق، ويخرج الذكي بمعرفتها عن التقليد وعن الضلال والبدعة والجهل، فهؤلاء أضل بفرقهم؛ لأنهم لم يتدبروا القرآن وأعرضوا عن آيات الله التي بيَّنها بكتابه، كما يعرض من يعرض عن آيات الله المخلوقة... والمقصود أن هؤلاء الغالطين الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية لا يذكرون النظر والدليل والعلم الذي جاء به الرسول، والقرآن مملوء من ذلك»[1].

الجهة الثانية: من جهة الصحة والضعف:

فلا يكفي مطلق الاعتبار لجنس الدليل في قبوله في عملية الاستدلال العقدي؛ بل لا بد من التأكد من صحته وسلامته في نفسه من جهة الثبوت، فإن كان الدليل قرآناً فهو المقطوع بثبوته المنقول بالتواتر، وإن كان سنةً نُظر

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/١٦٣). ولمعرفة تفاصيل ما يتعلق برتبة العقل من النقل، ومنزلته في الاستدلال العقدي يمكن مراجعة كتاب «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد» للدكتور سعود العريفي، وكتاب «الدلالة العقلية في القرآن الكريم ومكانتها في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية» للدكتور عبد الكريم عبيدات، وكتاب «الدليل العقلي عند السلف» للشيخ عبد الرحمٰن بن سعد الشهري.

فيه وفي إسناده فإن كان صحيحاً ثابتاً فمقبول، وإن كان ضعيفاً فمردود، والأمر يكون أشد وأشد عند الاحتجاج بالموضوعات؛ إذ رواية الموضوعات غير جائزة إلا مع البيان فكيف بالاحتجاج بها، يقول الإمام ابن قدامة المقدسي: «أما الأحاديث الموضوعة التي وضعتها الزنادقة، ليلبسوا بها على أهل الإسلام، أو الأحاديث الضعيفة ـ إما لضعف رواتها، أو جهاتهم، أو لعلة فيها ـ فلا يجوز أن يقال بها، ولا اعتقاد ما فيها؛ بل وجودها كعدمها»[1]، ويقول شيخ الإسلام: «الاستدلال بما لا تُعلم صحته لا يجوز بالاتفاق، فإنه قول بلا علم، وهو حرام بالكتاب والسُّنَّة والإجماع»[2]، فهذا في الاستدلال بما لا تعلم صحته فكيف بما يعلم ضعفه بل وضعه، والأمر كما قال عبد الله بن المبارك: «في صحيح الحديث شغل عن سقيمه»[3]

وأيضاً فالمعقولات المستدل بها في المجال العقدي ينبغي التثبت من صحتها في نفسها، وما أكثر ما تبنى التصورات العقدية على استدلالات عقلية فاسدة، وقد استثمر ابن تيمية هذا المعنى في أثناء جوابه على سؤال التعارض بين العقل والنقل، منبِّهاً إلى أن النقل الصحيح لا يمكن أن يعارض العقل الصريح، وأنه متى كان النقل ثابتاً على جهة القطع كان أمارة على فساد التصور العقلي، والعكس بالعكس.

الجهة الثالثة: من جهة القطع والظن:

فمصادر التلقي المعتبرة شرعاً ليست جميعاً على رتبة واحدة من جهة القطعية والظنية؛ بل هي متفاوتة، وملاحظة هذه المسألة في غاية الأهمية لضبط علاقة هذه المصادر بعضها مع بعض من جهة، ولمعرفة منزلة ما تفضي إليه هذه المصادر من تصور عقدي من جهة أخرى، وسبق في البرنامج شرح تفاصيل مهمة حول قطعية الدلالة وظنيتها فنعرض عن تفصيله هنا اختصاراً.

---

(١) ذم التأويل (٤٧)، وانظر: علوم الحديث (٩٨).

(٢) منهاج السُّنَّة (٧/١٦٨).

(٣) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (٢/٢٢٦)، وانظر: التذكرة (٢/٤٧٦)، والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع (٢/٢٢٦).

الجهة الرابعة: من جهة الإحكام والتشابه:

مما ينبغي ملاحظته عند الحديث عن تمييز رتب الأدلة تمييزها على مستوى الإحكام والتشابه، فالدليل العقدي ليس على رتبة واحدة من جهة الإحكام والتشابه؛ بل يقع فيه قدر من التفاوت في ذلك، والقرآن بين هذه الطبيعة الثنائية في آية صريحة، وبين منهجية التعامل الشرعي معها، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧]، وهذه المسألة كذلك فصلت فيما سبق فنكتفي بما سبق عن إعادة الكلام هنا.

ثالثاً: ضبط العلاقة بين مصادر الاستدلال المعتبرة:

من أصول عملية الاستدلال أيضاً ضبط العلاقة بين مصادر الاستدلال العقدي، وهي علاقة توافقية في الأصل تفضي إلى نتيجة عقدية موحدة، يشكل فيها الوحي المركز وتدور بقية المصادر في فلكها، ومن هنا جاء اعتراض ابن تيمية على التقرير الكلامي الطويل في مسألة تعارض العقل والنقل، فانتقد أول ما انتقد فرض حالة التعارض بين الأدلة، وبين أنه لا تعارض أصلاً بين النقل الصحيح والعقل الصريح، وفيه يقول: «وهذا مما يبين أن ما جاءت به الرسل هو الحق، وأن الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول، وإنما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع وليس منه وما يدخل في العقل وليس منه»[1]؛ بل جعل هذه المسألة عنواناً لكتابه في بحث المسألة «درء تعارض العقل والنقل» و«بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول».

لكن من المهم التنبه إلى جملة من المسائل، المتعلقة بهذه القضية:

---

(١) درء التعارض (١/٤٠٣).

ـ **المسألة الأولى**: أن لتفاوت رتبة الأدلة من جهة الإحكام والتشابه، والقطع والظن، أثراً ولا بد على طبيعة الصلة بينها، فالسعي في جمع الأدلة هي الطريقة الشرعية المعتبرة في التعامل مع الأدلة الصحيحة، برد المتشابه إلى المحكم، وتفسير الظني في ضوء القطعي، وقد يقع قدر من الاجتهاد في عملية الجمع في حال توهم التعارض بين الظنيات، وقد يعجز عالمٌ عنه فيلجأ إلى الترجيح، أو التوقف، ومن هنا فإننا وإن قررنا أن الأصل توافق الأدلة على مطلوب معين، فإنه قد يقع قدر من الاستثناء في هذا الأصل في نظر المجتهدين لا في الأدلة الصحيحة ذاتها، خصوصاً إذا دخل بعضها في إطار الظنية إما من جهة الثبوت أو الدلالة، فيقع الاختلاف في نتائج الجمع تبعاً أو تختلف مسالك الترجيح.

ـ **المسألة الثانية**: أنه وإن تقرر من جهة الأصل اتكاء التصور العقدي على الوحي أصالةً، وأن بقية الأدلة تبعيةٌ، فإن هذا ليس بمطردٍ لزوماً، فمن المباحث العقدية ما يُشكل فيه الدليل العقلي والفطري أصلاً معتمداً؛ كإثبات وجود الله، أو مبدأ النبوة، واحتياج الخلق للرسالة، أو صدق الرسول المعين... إلخ؛ ومما يؤكد هذا المبدأ اشتمال الوحي على إيراد الاستدلال العقلي لمثل هذه المعاني؛ كمثل قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، فالدليل العقلي المضمن في الآية صحيح بحد ذاته، ورد في القرآن أو لم يرد، يقول ابن تيمية عليه رحمة الله: «فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دلَّ القرآن عليها، وهدى الناس إليها، وبيَّنها وأرشد إليها، وهي عقلية، فإن نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن، ومولوداً ومخلوقاً من نطفة، ثم من علقة، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول؛ بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم، سواء أخبر به الرسول أم لم يخبر»[١]، كما أن دلالة العقل مثلاً على بعض التفاصيل العقدية ليس من قبيل الدليل التبعي

---

(١) النبوات (١/ ٢٩٢).

فقط؛ بل هو في حقيقته دليل مستقل صالح للاستدلال بذاته، كالاستدلال على شيء من كمالات الله أو تنزيهه عن النقائص، فالاستدلال العقلي على كمال علم الله أو قدرته أو حياته أو صدقه ليس مجرد دليل تبعي للدليل النقلي هنا؛ بل هذه المعاني مثبتة لله بالدليل العقلي ولو قُدِّر عدم الدليل النقلي الخاص على ثبوتها لله، وقد جاء القرآن بتقرير هذا المسلك العقلي في الاستدلال في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الروم: ٢٧]، وهو المسلك العقلي المعبر عنه بـ(قياس الأولى)، وهو استدلال عقلي مستقيم قائم بالمطلوب في مثل هذا الباب، لكن عند التأمل والاستقراء فإنه ليس ثمة شيء من الكمالات الثابتة لله تبارك وتعالى عقلاً مما يحتاج إلى إثباته بهذه الطريق استقلالاً بل ستجد في الدليل النقلي دلالة عليها أيضاً، فليكن هذا من قبيل تعاضد الأدلة على إقرار مثل هذه الحقائق العقدية.

- **المسألة الثالثة**: الأصل في الدلالة العقلية والفطرية دلالتها على مسائل الاعتقاد بطريق الإجمال لا التفصيل؛ إذ تفاصيل التصور العقدي لا يُعلم إلا بالخبر الصادق لتعلقه بالغيب، وفي هذا يقول ابن تيمية رحمه الله: «العقل يقرر ما أخبرت به الرسل ويصدقه، لكن بطريق الإجمال، وأما التفصيل فلا يُهتدَى إليه بمجرد العقل؛ بل بنور النبوة، فإنه مثلاً: يثبت أن الخالق مباين للمخلوق. والعقل يثبت علوه على مخلوقاته مع مباينته لها، لكن لا يهتدي إلى معرفة العرش واستوائه عليه. فكذلك أيضاً العقل وإن بيَّن خلقه للعالم، لكن لا يبين أنه خلق في ستة أيام، فإن هذا التفصيل إنما يعلم بالسمع»[1]

- **المسألة الرابعة**: ترتب مقتضيات التكليف الشرعي وما يترتب عليه من الثواب والعقاب إنما يكون بالشرع وحده، فإنه وإن أمكن العقل الاستدلال على الحسن والقبح، ومعرفة بعض المباحث الاعتقادية، فلا يقع التكليف الشرعي والذي يترتب عليه المؤاخذة إلى بالوحي، ومن الدلائل القرآنية عليه قوله تعالى: ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ

(١) مسألة حدوث العالم (١٠٠).

﴿وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥]، يقول ابن كثير: «إخبار عن عدله تعالى، وأنه لا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجة عليه بإرسال الرسول إليه»[(١)]، ويقول تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ۝١٦٥﴾ [النساء: ١٦٥] ويقول سبحانه: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِۖ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨﴾ [الملك: ٨]، يقول ابن كثير: «يذكر الله عدله في خلقه، وأنه لا يعذب أحداً إلا بعد قيام الحجة عليه وإرسال الرسول إليه»[(٢)]، فلو لم تقم عليهم الحجة بمجيء النذير لقالوا غير ما قالوا، ولقالوا لربهم: ﴿رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ ۝١٣٤﴾ [طه: ١٣٤]، فقطع الله عذرهم بإرسال الرسل إليهم، ويقال في آية الزمر ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَاۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٧١﴾ [الزمر: ٧١] ما قيل في هذه الآية، وعن المغيرة قال: قال سعد بن عبادة: لو رأيت رجلاً مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفح، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «**أتعجبون من غيرة سعد، والله لأنا أغير منه، والله أغير مني، ومن أجل غيرة الله حرَّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا أحد أحب إليه العذر من الله، ومن أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين، ولا أحد أحب إليه المدحة من الله، ومن أجل ذلك وعد الله الجنة**»[(٣)]، وعن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «**ليس أحد أحب إليه المدح من الله عز وجل من أجل ذلك مدح نفسه، وليس أحد أغير من الله من أجل ذلك حرم الفواحش، وليس أحد أحب إليه العذر من الله من أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل**»[(٤)]، والمقصود أن هذه النصوص دالة على أن من لم تبلغه الدعوة ولم

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٥/ ٥٢).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٨/ ١٧٨).

(٣) رواه البخاري (٧٤١٦)، ومسلم (١٤٩٩).

(٤) رواه مسلم (٢٧٦٠).

تقم عليه الحجة من أهل الفترات فهو معذور عند الله، وإن كان مشركاً كافراً في الدنيا؛ بل لا يدخل أحد النار إلا بعد الإعذار وقيام حجة الله عليه، ولذا فإن قوم نوح إنما يتعلقون بهذا العذر في الموقف مع كذبهم لعذر الله لمن هذه حاله وعدم تعذيبه، فيظهر الله كذبهم بشهادة هذه الأمة لنوح ﷺ، عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «**يدعى نوح يوم القيامة فيقول: لبيك وسعديك يا رب، فيقول: هل بلغت؟ فيقول: نعم، فيقال لأمته: هل بلغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذير، فيقول: من يشهد لك، فيقول: محمد وأمته فتشهدون أنه قد بلغ** ﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ [البقرة: ١٤٣] فذلك قوله جل ذكره: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ [البقرة: ١٤٣] **والوسط العدل**»[(١)]

قال ابن تيمية رحمه الله محققاً القول في هذه المسألة مبيناً مذاهب الناس فيها: «وأصحاب مالك والشافعي وأحمد: كالقاضي أبي يعلى وأبي الوليد الباجي وأبي المعالي الجويني وغيرهم والجمهور من السلف والخلف على أن ما كانوا فيه قبل مجيء الرسول من الشرك والجاهلية شيئاً قبيحاً وكان شرّاً، لكن لا يستحقون العذاب إلا بعد مجيء الرسول؛ ولهذا كان للناس في الشرك والظلم والكذب والفواحش ونحو ذلك ثلاثة أقوال؛ قيل: إن قبحهما معلوم بالعقل وأنهم يستحقون العذاب على ذلك في الآخرة، وإن لم يأتهم الرسول كما يقوله المعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وحكوه عن أبي حنيفة نفسه وهو قول أبي الخطاب وغيره، وقيل: لا قبح ولا حسن ولا شر فيهما قبل الخطاب، وإنما القبيح ما قيل فيه لا تفعل؛ والحسن ما قيل فيه افعل، أو ما أذن في فعله، كما تقوله الأشعرية ومن وافقهم من الطوائف الثلاثة، وقيل: إن ذلك سيء وشر وقبيح قبل مجيء الرسول؛ لكن العقوبة إنما تستحق بمجيء الرسول، وعلى هذا عامة السلف وأكثر المسلمين وعليه يدل الكتاب والسُّنَّة، فإن فيهما بيان أن ما عليه الكفار هو شر وقبيح وسيء قبل الرسل، وإن كانوا

(١) رواه البخاري (٤٤٨٧).

لا يستحقون العقوبة إلا بالرسول»[1]

رابعاً: ضبط أدوات الفهم لمصادر الاستدلال:

من الأسس المنهجية التي يقوم عليها المنهج الشرعي في الاستدلال بعد ضبط مصادر التلقي، بالتعرف على المعتبر منها والملغى، ومعرفة رتبها، وضبط العلاقة بينها، ضبط أدوات الفهم لهذه المصادر، والتعرف على المنهج الشرعي للاستدلال، وهي أدوات معيارية توزن بها العملية الاستدلالية، يبين في ضوئها مدى صواب أو خطأ عملية الاستدلال، وسبق الحديث عن منهج الاستدلال عند أهل السُّنَّة والجماعة في مادة مخصصة لهذا الشأن.

خامساً: جمع الأدلة الشرعية في المسألة العقدية المبحوثة:

من الأسس التي يقوم عليها المنهج الشرعي السليم في الاستدلال جمع جميع الأدلة الواردة في المسألة؛ إذ لا تتضح المسائل والأحكام حتى تستوفيَ جميع النصوص الواردة فيها، فكلها خرجت من مشكاة واحدة؛ ولذا جاء الأمر الشرعي بوجوب الإيمان بكافة شرائع الإسلام، والإيمان بالوحي كله، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨]، وأمر المؤمنين أن يعبروا عن هذا المعنى صراحة بقوله: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧]، وعليه فلا يجوز أن يؤخذ نص ويترك آخر، فهذا يؤدي إلى تبعيض الوحي، والذي سيترتب عليه تصور عقدي مشوه، وقد جاء الوحي بذم هذه المماسة المنحرفة صريحاً، قال تعالى في اليهود: ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ﴾ [البقرة: ٥٨]، ومن المواقف النبوية المؤكدة لموقف الذم هذا، والمرشدة إلى منهجية التعاطي السليم مع الوحي، ما جاء في حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: أن نفراً كانوا جلوساً بباب النبي ﷺ، فقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا، وقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا، فسمع ذلك رسول الله ﷺ، فخرج كأنما فقئ في وجهه حب الرمان، فقال:

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٦٧٧).

«بهذا أمرتم أو بهذا بعثتم أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض، إنما ضلت الأمم قبلكم في مثل هذا، إنكم لستم مما ههنا في شيء، انظروا الذي أمرتم به فاعملوا به، والذي نهيتم عنه فانتهوا»(١)، وفي رواية: **«مهلاً يا قوم بهذا أهلكت الأمم من قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتب بعضها ببعض، إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضاً بل يصدق بعضه بعضاً فما عرفتم منه فاعملوا به وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه»**.

يقول ابن تيمية: «فهذا الحديث ونحوه مما ينهى فيه عن معارضة حق بحق، فإن ذلك يقتضي التكذيب بأحد الحقين أو الاشتباه والحيرة، والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق، فعلى الإنسان أن يصدق بالحق الذي يقوله غيره، كما يصدق بالحق الذي يقوله هو، ليس له أن يؤمن بمعنى آية استدل بها ويرد معنى آية استدل بها مناظره، ولا أن يقبل الحق من طائفة ويرده من طائفة أخرى؛ ولهذا قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى ٱللَّهِ وَكَذَّبَ بِٱلصِّدْقِ إِذْ جَآءَهُۥٓ ۚ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الزمر: ٣٢، ٣٣] فذم سبحانه من كذب، أو كذب بحق، ولم يمدح إلا من صدق، وصدق بالحق، فلو صدق الإنسان فيما يقوله ولم يصدق بالحق الذي يقوله غيره لم يكن ممدوحاً حتى يكون ممن يجيء بالصدق ويصدق به، فأولئك هم المتقون»(٢)

فلا يكفي لاستنباط حكم عقدي الاعتماد على نص شرعي واحد حتى ولو كان صحيحاً، وإغفال النظر في النصوص الأخرى المتناولة للمسألة؛ بل لا بد من النظر في جميع النصوص الواردة في الموضوع، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، ويحمل بعضه على بعض حتى يصح إدراك معانيه، ويحسن فهم مراميه، وكذلك الحديث النبوي؛ بل الأمر فيه أولى وآكد، لكثرة طرقه،

---

(١) رواه ابن ماجه (٨٥)، والإمام أحمد في المسند (٦٨٤٥). وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق المسند (١١/ ٧٣)، وصححه شعيب الأرناؤوط في تحقيق المسند (٢/ ١٩٥)، وقال: إسناده حسن.

(٢) درء التعارض (٨/ ٤٠٤).

واختلاف رواياته، وهذا المعنى هو الذي عبر عنه الإمام أحمد بقوله: «الحديث إذا لم تَجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يُفَسِّر بعضه بعضاً»[1]، لفظة مشكلة في حديث ترد مفسرة في حديث آخر، وقد يكون اللفظ عامّاً في حديث، وله مخصص في حديث آخر، أو مطلقاً وله مقيد أو ما إلى ذلك، وهذا الفقه لا يتأتى إلا بجمع روايات الحديث الواحد وإعمال النظر فيها.

وإذا تأملت في كثيرٍ من العقائد البدعية وجدت أن مدخل المشكلة فيها عائد إلى الاقتصار في عملية الاستدلال على بعض الوحي دون بعض، قال الشاطبي: «فكثيراً ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة، وبأدلة صحيحة اقتصاراً بالنظر على دليل ما، واطّراحاً للنظر في غيره من الأدلة الأصولية أو الفروعية العاضدة لنظره أو المعارضة له»[2]، فيسوقون النصوص الشرعية التي تؤيد فكرتهم، ويتغاضون عن غيرها من النصوص، وهنا يبين الشاطبي انحراف هذا المسلك مقارناً إياه بمسلك الراسخين في العلم، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هي على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسَّر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها. . . . فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً، كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة، وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما أيَّ دليل كان، عفواً وأخذاً أوليّاً، وإن كان ثَمَّ ما يعارضه من كلي أو جزئي»[3].

وأمثلة الإخلال بهذه القاعدة الاستدلالية الجليلة كثيرة جدّاً في الطوائف البدعية، كموقف الوعيدية في الاستمساك ببعض دلائل الوحي دون بعض، ومثلهم المرجئة، والجبرية والقدرية، والمعطلة والممثلة؛ بل لا تكاد طائفة من هذه الطوائف إلا وتتلبس بشيء من هذه المشكلة الاستدلالية.

---

(١) الجامع لأخلاق الراوي (١٦٥١).

(٢) الاعتصام (٢/٨).

(٣) الاعتصام (٢/٦٢).

سادساً: مراعاة دلالة السياق في عملية الاستدلال:

مما ينبغي التنبه إليه في عملية الاستدلال العقدي مراعاة (دلالة السياق) للدليل العقدي، فاللفظة لا يصح الاستدلال بها مجتزأة دون النظر والتأمل في سياق النص بهيئته المركبة؛ إذ السياق يضفي على اللفظة معنى لا يتحصل بالنظر المجرد إليها؛ بل «اللفظ لا يستعمل قط مطلقاً، لا يكون إلا مقيداً، فإنه إنما تقيد بعد العقد والتركيب، إما في جملة اسمية أو فعلية، من متكلِّم معروف قد عرفت عادته بخطابه، وهذه قيود تبين المراد بها»[1]، كما قال شيخ الإسلام عليه رحمة الله، ويؤكد ابن دقيق العيد على مركزية دلالة السياق في فهم الدليل، فيقول: «إن السِّياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه، ولم أرَ من تعرَّض لها في أصول الفقه بالكلام عليها، وتقرير قاعدتها مطولة، إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم، وهي قاعدة متعينة على الناظر، وإن كانت ذات شغب على المناظر»[2]، ومراعاة سياقات النصوص أحد الفوارق المنهجية بين الاستدلال العلمي الراسخ وبين المنهج الرخو المتعجل، والذي يفضي بصاحبه إلى الزلل والخطأ، يقول الإمام الشاطبي كاشفاً عن أحد معالم الرسوخ العلمي: «لكن يعلم الراسخون المراد منه من أوله، أو آخره، أو فحواه، أو بساط حاله، أو قرائنه، فمن لا يعتبره من أوله إلى آخره ويعتبر ما ابتني عليه زلَّ في فهمه، وهو شأن من يأخذ الأدلة من أطراف العبارة الشرعية ولا ينظر بعضها ببعض، فيوشك أن يزل، وليس هذا من شأن الراسخين، وإنما هو من شأن من استعجل طلبا للمخرج في دعواه»[3]

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٤١٢).

(٢) إحكام الأحكام (٢/ ٢١٦).

(٣) الاعتصام (٢/ ٩).

سابعاً: التنبه إلى لوازم العملية الاستدلالية:

ثمة تلازم بين الدليل والمدلول، وهذا التلازم هو الذي يعطي للدليل هذه المكانة المركزية في عملية الاستدلال، يقول ابن تيمية كاشفاً عن هذه العلاقة التلازمية بين الدليل والمدلول، وجعل من هذا التلازم ضابطاً لمفهوم الدليل: «الضابط في الدليل أن يكون مستلزماً للمدلول، فكل ما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه»[1]، وكثيراً ما يكون للدليل لوازم أوسع دائرةً مما يريده المستدل، فالتنبه إلى هذه اللوازم في غاية الأهمية في تصحيح البنية الاستدلالية، لئلا يقع المستدل في فخ لازم استدلالي دون وعي أو إدراك، كاستدلال بعضهم لعدم وقوع نسخ التلاوة بأنه يلزم من إثباته البداء على الله، والبداء باطل، فدل على بطلان نسخ التلاوة، فيقال: ويلزمك عدم تجويز النسخ أصلاً؛ لأنه لازم لك فيه كلزومه فيما نفيته، والحق أنه غير لازم لا في هذا ولا هذا، وإنما الغرض التمثيل، ومن الأمثلة أيضاً إلزام المتكلمة فيما أثبتوه من صفات الرب نظير ما اعتقدوا لزومه فيما نفوه عنه، «فإنهم إذا صرفوا النص عن المعنى الذي هو مقتضاه إلى معنى آخر، لزمهم في المعنى المصروف إليه ما كان يلزمهم في المعنى المصروف عنه، فإذا قال قائل: تأويل محبته ورضاه وغضبه وسخطه هو إرادته للثواب والعقاب، كان ما يلزمه في الإرادة نظير ما يلزمه في الحب والمقت والرضا والسخط، ولو فسر ذلك بمفعولاته ـ وهو ما يخلقه من الثواب والعقاب ـ فإنه يلزمه في ذلك نظير ما فر منه، فإن الفعل المعقول لا بد أن يقوم أولاً بالفاعل، والثواب والعقاب المفعول إنما يكون على فعل ما يحبه ويرضاه ويسخطه ويبغضه المثيب المعاقب، فهم إن أثبتوا الفعل على مثل الوجه المعقول في الشاهد للعبد مثلوا، وإن أثبتوه على خلاف ذلك فكذلك سائر الصفات»[2]، والمقصود أنه متى كان لازم الدليل مطابقاً لمحل البحث فليس ثمة إشكالية في عملية

---

(١) الرد على المنطقيين (١٦٥).

(٢) التدمرية (٤٥).

الاستدلال، وليس ثمة جهد إضافي من المستدل حيال استدلاله، أما إن كان ثمة لوازم تلزم من عملية الاستدلال غير مرادة للمستدل، فإن كان المستدل يعتقد صحتها، فالاستدلال مستقيم، وهو يشمل فيما يشمل هذه المسألة أو المسائل أيضاً، وهو دالٌ على اطراد المستدل بلا إشكال، وإن لم يكن يعتقد صحة شيء من هذه اللوازم، فينبغي أن يراجع تصوره العقدي طلباً لتصحيحه لاحتمال أن يكون الحق هنا في هذه اللوازم، وإن ظن بطلان هذه اللوازم، فينبغي أن يكشف عن عدم لزومها، إما بإبطاله في ذات الدليل والبرهنة على أنه ليس لازماً أصلاً، أو بضم الأدلة بعضها إلى بعض، ليدلل على أن هذا اللازم غير مراد للشارع بدليل كذا وكذا، والمقصود التأكيد على أن عملية الاستدلال مسألة تستدعي قدراً من التأمل والأناة، والتفطن للوازم؛ إذ الغفلة عنها موهن لعملية الاستدلال، موقعة في شيء من اللبس؛ بل قد تعود على أصل المسألة المستدل لها بالإبطال.

ثامناً: دفع الاعتراضات عن الاستدلال العقدي:

من تمام الوفاء لعملية الاستدلال تلمس الاعتراضات عليه إما من المخالفين، أو من النظر الذاتي، ثم الجواب عليها، وهي أمارة على صدق المستدل وتطلبه للحق، وهي مقوية لعلمية الاستدلال ومؤكدة له، وليس من تمام الجدية العلمية علم الباحث باعتراض على استدلاله واستمراره عليه دون جواب، وحين ترى فصيلاً يطرح إشكالية وتأتيه الاعتراضات مفصلةً عن اليمين والشمال ثم تجده يعرض تماماً عن مناقشة تفاصيل هذه الاعتراضات فاعلم أن ثمة مشكلة حقيقية، وليس ينفعه إظهار الابتهاج والفرح بتحريك المياه الساكنة وإثارة النقاش، ثم هو يتمنع عن أداء واجب النقاش بالسماع والجواب؛ ليس القصد هنا بطبيعة الحال المطالبة بالتسليم باحتجاجات هذه الطائفة أو تلك لكن الحديث عن ضرورة مناقشة هذه الاحتجاجات والتعاطي معها على الأقل كشبهات تعكر صفو القضية المطروحة، وبالتالي فهي تحتاج لوقفات تجلي الموقف منها صحةً وفساداً، وليس من المعقول أن يعيد طرفٌ استجلاب

احتجاجاته القديمة ليقوم بإعادة طرحها من غير توقفٍ عند الاعتراضات التي قدمت حيالها ليطور من طبيعة الاحتجاج القديم مجيباً عن إشكال الخصم عند طرحها، وهذه الحالة تؤول بالجدل العقدي إلى حالةٍ من السلبية لا تسمح بالتقدم نحو آفاق الحق، وتجعل الحوار فعلاً وكأنه من طرف واحد، عليه واجبات التدليل وتقديم الإجابات، أما الطرف الآخر فلديه كلام يريد أن يقوله ولا يهمه بعد ذلك ماذا قال أو سيقول الطرف المقابل، وراجع كثيراً من مشاهد السجال العقدي وما قدمه كل طرف من أدلة وجوابات تعلم حجم الإشكال، وإن عملية الاستدلال لا تكون بمجرد تكثير سواد الأدلة بل لا بد أن تكون منهجية الاستدلال بهذه الأدلة صحيحة أولاً، ولا بد من دفع الاعتراضات عنها ثانياً، وليس من المعقول أن يأتي المستدل ليناقش فكرة هيمنة الشريعة وإلزاميتها مثلاً، فيقتصر على سوق طائفة من أدلة (عدم الإكراه) من جنس ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾ [الغاشية: ٢٢]، ويعرض تماماً عن الطائفة الأخرى من صور الإكراه بحق ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾ [الأنفال: ٣٩] والسيرة العملية للنبي ﷺ وصحابته في فتوحاتهم، ومحال الإجماع من كلام الفقهاء في تقرير العقوبات على فعل المعاصي وترك الواجبات حتى على مستوى التعبدات الشخصية؛ كإجماعهم على عقوبة تارك الصلاة مثلاً، فإن تغييب الدلائل المضادة للفكرة والإعراض عن مناقشتها ستشكل، ولا بد من ثغرة كبيرة في تقرير هذه الفكرة، خصوصاً إذا كانت هذه الأدلة مبسوطة على لسان الطرف الآخر، أما الاستكثار (بالأدلة المضروبة) هنا من جنس (تولد النفاق من ظاهرة الإلزام الشرعي) فهي في الحقيقة تزيد القول وهناً بدل تقويته، وترفع قدراً لا بأس به من الاعتراضات، أدناها إلغاء فكرة إلزامية القوانين مطلقاً، وهو ما لا يقول به المستدل، ومع بيان الاعتراضات على هذه المقولة مثلاً لم نجد مستدلّاً بهذا الدليل اعتراضاً على الاعتراض، أو اعترافاً بخطأ هذا الجنس من الاستدلال، وإنما ساد منطق الإعراض، وكأن منطق الصمت كفيل بإبطال اعتراضات الخصم، أو هو ضمانة لنسيانها في خضم

السجال، وهذا الاستدلال المليء بالثغرات يعبر عن حالة التكثر والتعجل والتشوه في منهجية الاستدلال، والتي يمارسها الكثيرون للأسف الشديد خلال عملية الاستدلال العقدي.

الخاتمة

أختم هذه الورقة بالتأكيد على أهمية تجديد الصناعية الاستدلالية، وتعميق رؤيتنا إلى ممارسات الأئمة في هذا الباب، وقراءة إسهاماتهم العقدية لمحاولة الاطلاع على الأصول الكلية الناظمة لمسالكهم الاستدلالية، والانتقال من سؤال: ماذا قالوا في المباحث العقدية؟ لسؤال كيف قالوا؟ لتتعزز في نفوسنا الثقة في تلك المسالك الاستدلالية، ونتعرف على عمق المنهج المعرفي في المجال العقدي عند أئمة أهل السُّنَّة، ولتتوافر لنا تلك الأدوات المعرفية الضرورية التي تمكننا من ممارسة الفعل الاستدلالي المحكم والصحيح، وأختم بعبارة تيمية جامعة لمسلك الاستدلال الشرعي مع اختصارها: «فأعرض عما يذكرونه بما ثبت من كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ، وما ثبت عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين، وزِنْهُ أيضاً بالميزان الصحيحة العادلة العقلية، واستعنْ على ذلك بما يذكره كل من النظار في هذه الطريقة وأمثالها، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله، ولا تتبع الظن فإنه لا يغني من الحق شيئاً، وسل الله أن يلهمك ويهديك»[1].

اللَّهُمَّ رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم.

---

(١) درء التعارض (٨/٢٧٦).

ملحق

معجم مصطلحات المستوى الثاني

ملحق معجم مصطلحات المستوى الثاني

الشرح	المصطلح
هو ما يكون فيه عدة أقوال متعارضة بينها تضاد ويتعذر الجمع بينهم، ويؤخذ بالأقوى دليلاً، مثل اختلاف المفسرين في المراد بالذبيح في قوله تعالى: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾﴾ [الصافات: ١٠١]، فمنهم من قال: إن المراد به «إسحق»، ومنهم من قال: إن المراد به «إسماعيل» عليه السلام.	اختلاف التضاد
هو ما يكون فيه عدة أقوال ومعان متنوعة وغير متعارضة؛ يمكن الجمع بينهم، مثل: تفسير السراط المستقيم في قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾﴾ [الفاتحة: ٦]، فقال بعضهم: هو القرآن، وقال غيرهم: هو الإسلام، وقال آخرون: هو طريق العبودية، ومنهم من قال: هو طاعة الله ورسوله ﷺ، وهذا من قبيل التنوع ويصح حمل الآية على أي منهم.	اختلاف التنوع
هو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني؛ بناءً على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول، أو: استدامة ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفيّاً حتى يقوم دليل على تغيير الحالة.	استصحاب الأصل
الكلام المجمل: هو الكلام الكلي الذي لا يفصّل على معانٍ، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]؛ أي: الوصف الأعلى، فهذا مجمل، حيث لم يذكر الله في الآية صفة الرضا أو المحبة أو العلم أو القدرة أو ما إلى ذلك من الصفات، النفي المفصل: أي: نفي صفات وأسماء عن الله تعالى على وجه التفصيل، نحو: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾﴾ [الكهف: ٤٩]، فهذا نفي مفصل لصفة الظلم عنه تعالى.	الإثبات المجمل والنفي المفصل

الشرح	المصطلح
ترتيب أمور غير متناهية بعضها على بعض، وسمي بذلك أخذاً من السلسلة؛ إذ هي تقبل زيادة الحلق إلى ما لا نهاية.	التسلسل
هم أتباع الجهم بن صفوان، مذهبهم في الصفات التعطيل والنفي، وفي القدر القول بالجبر، وفي الإيمان القول بالإرجاء، وأن الإيمان مجرد الإقرار بالقلب، وليس القول والعمل من الإيمان؛ فهم معطلة مرجئة جبرية، وقد يطلق المصطلح على كل فرقة وقعت في تعطيل الصفات ولم يقولوا بكل تلك المقالات وينسبوا أنفسهم لجهم.	الجهمية
مصطلحان كلاميان، فالجوهر هو ما كان قائماً بنفسه كالجسم مثلاً، والعَرَض هو ما كان قائماً بغيره كاللون والرائحة بهذا الجسم.	الجواهر والأعراض
مشتق من الدهر؛ أي: الزمن، وهو مصطلح يطلق عادة على كل من ينكر البعث ويجحد اليوم الآخر، وسمي دهري؛ لأنه يقول ببقاء الدهر أبداً، ومنهم من أقر بالخالق جل في علاه، ومنهم من جحد به، وأبرزهم ثلاثة أصناف: جمهور الفلاسفة الدهرية الطبائعية، وطائفة يقال لها: الدوريّة، ومشركي العرب ومن وافقهم.	الدهرية
الدور القبلي: وهو أن يكون الشيء محتاجاً إلى شيء آخر ويكون ذلك الشيء الآخر محتاجاً إلى من احتاج إليه، أو يُقال: أن يكون (أ) فاعلاً بـ(ب)، ويكون (ب) فاعلاً لـ(أ)؛ مثل: أن يقع زيد وعمرو في البحر، فيكون زيد محتاجاً لعمرو في نجاته، ويكون عمرو محتاجاً لزيد في نجاته، وهذا الدور لا يمكن أن يتحقق في الواقع، فزيد لا يمكن أن ينقد عمرو، وعمرو لا يمكن أن ينقذ زيداً.	الدور
صفات الله الثبوتية، وهي المجموعة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، فهي كل الصفات التي وصف الله بها نفسه، والغالب فيها التفصيل؛ لأنه كلما كثر الإخبار عنها وتنوعت دلالاتها ظهر كمال الموصوف بها مالم يكن معلوماً من قبل، ولهذا كانت الصفات الثبوتية التي أخبر الله بها عن نفسه أكثر من الصفات المنفية التي نفاها عن نفسه.	الصفات الثبوتية

المصطلح	الشرح
الصفات الربوبية الذاتية	هي التي لم يزل الله متصفاً بها، وهي التي لا تنفك عنه ﷻ، كالعلم والقدرة والسمع والبصر والعزة والحكمة. . .
الصفات المنفية السلبية	هي الصفات التي نفاها الله عن نفسه، فكلها صفات نقص ولا تليق به كالعجز والتعب والظلم ومماثلة المخلوقين، والغالب فيها الإجمال؛ لأن ذلك أبلغ في تعظيم الموصوف وأكمل في التنزيه، فإن تفصيلها لغير سبب تقتضيه فيه سخرية، وتنقص من الموصوف.
المتكلمين	المدرسة الكلامية: هي مدرسة علم الكلام، وهو علم الاعتقاد الذي يكتسب الأدلة العقلية ـ بزعمهم ـ، وهو مما أحدثه المتكلمون في أصول الدين من إثبات العقائد بطرق استمدوا أكثرها من الفلسفة اليونانية، وجعلوها حَكماً على دلالات الكتاب والسُّنَّة، وذمّه السلف لخوضه في أمور الاعتقاد بمادة أجنبية عن الشرع، فجنح بأهله.
المعطلة	هم طوائف وقعت في نفي الأسماء والصفات أو بعضها وسلبها عن الله؛ أي: نفي الصفات الإلٰهية وإنكار قيامها بذات الله تعالى.
الممكن	ما يمكن وجوده ويمكن عدمه، ولا يوجد إلا بغيره؛ كسائر المخلوقات.
الواجب	هو ما كان وجوده ضروريّاً، ويكون عدمه مستحيلاً؛ وهو الخالق سبحانه الذي هو مبدأ كل الأسباب.
حلول الحوادث	١ ـ معنى حلول: هو كون أحد الشيئين ظرفاً للآخر؛ مثل: حلول الماء في الوعاء. ٢ ـ معنى الحوادث: جمع حادث وهو ما وجد بعد عدمه. ٣ ـ أما حكم مصطلح «تنزيه الله عن حلول الحوادث» فأهل السُّنَّة والجماعة يفرقون في الحكم بين مدلولات المصطلح لمن يطلقه في حق الله جل علاه،

المصطلح	الشرح
	وفي العقيدة، المقصود بـ«نفي حلول الحوادث»: هو نفي أفعال الله الاختيارية المتعلقة بالمشيئة والإرادة والتي يفعلها سبحانه متى شاء وكيفما شاء؛ كالكلام والنزول والضحك والتعجب والمجيء لفصل القضاء وغير ذلك، فهذا نفي باطل مبتدع، فيه مخالفة للكتاب والسُّنَّة وفهم الصحابة والسلف، أما إن قُصد به تنزيهه سبحانه عن حلول المخلوقات المحدثة في ذاته، أو حدوث وصف متجدد لذاته لم يتصف سبحانه به من قبل، فهذا تنزيه حق، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.
دلالة التضمن	هو دلالة اللفظ على جزء ما وضع له، ضمن دلالته على تمام ما وضع له؛ كدلالة (البيت) على (الحائط).
دلالة مطابقة	هي دلالة اللفظ على المعنى الذي وُضع له كدلالة الأربعة على ضعف إثنين.
دليل التمانع	دليل يستدل به علماء الكلام على وحدانية الرب تعالى، ووجه تقريره: أنه لو كان للعالم صانعان متكافئان فعند اختلافهما ـ مثلاً أن يريد أحدهما تحريك جسم ويريد الآخر تسكينه ـ إما أن: ١ ـ يحصل مرادهما ٢ ـ أو مراد أحدهما ٣ ـ أو لا يحصل مراد واحد منهما، فالأول والثالث ممتنعان؛ لأنه يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون، وهو ممتنع، ويلزم أيضاً عجز كل منهما والعاجز لا يكون إلٰهاً، وإذا حصل مراد أحدهما دون الآخر كان هو الإلٰه القادر، والآخر عاجز لا يصلح للألوهية.
طريقة الأعراض والأجسام	انظر: دليل حدوث الأجسام الكلامي.
قياس الشمول	قياس الشمول: هو الاستدلال بالكلي على الجزئي، وسمي بذلك لأنه استدلال بكون أحد طرفي الاستدلال أعم من الآخر «أكثر شمولاً»، فيدخل الطرف الثاني فيه؛ ومثاله: «كل البشر يموتون، زيد إنسان، إذاً زيد يموت»، وعكسه هو الاستقراء: وهو الاستدلال بالجزئي على الكلي.

الشرح	المصطلح
مصطلح النظَّار مبالغة من الناظر كقولهم عالِم وعلَّام وساحر وسحَّار وحامل وحمَّال ونحوها. والنظر اصطلاح منطقي يطلقه المناطقة والأصوليون على البحث في الأدلة والبراهين والحجج ليستنبط منها الأحكام ويعرفونه بقولهم: «فكر يُطلب به الوصول إلى علم او ظن». والناظر بمعنى المجتهد والمفتي والمستدل والمستفيد عند الأصوليين والفقهاء.	النظار